
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00012251 5

Filozofia i Krytyka.

FILOZOFIA I KRYTYKA

PRZEZ

KAROLA LIBELTA.

DRUGIE WYDANIE.

TOM I.

POZNAŃ.
NAKŁADEM KSIĘGARNI JANA KONSTANTEGO ŻUPAŃSKIEGO.
1874.

SAMOWŁADZTWO ROZUMU

I

OBJAWY FILOZOFII SŁOWIAŃSKIÉJ.



CZĘŚĆ KRYTYCZNA.



POZNAŃ.
Nakładem Księgarni Jana Konstantego Żupańskiego.
1874.



Drukiem J. I. Kraszewskiego (Dr. W. Łebiński) w Poznaniu.

SŁÓW KILKA
DO DRUGIEGO WYDANIA.

Głośny i znakomity znawca prawa, a w szczególności prawa rzymskiego, wieloletni przewodniczący w komisyji pruskiego ustawodawstwa, Savigny, zastanawiając się nad duchownym kierunkiem swojego czasu, wręcz odmówił współczesnym powołania do tworzenia prawa. Nie wchodzimy w krytykę tego orzeczenia, sięgającego jeszcze przedkonstytucyjnych czasów, tak w Prusiech, jak w Austryji, acz dałoby się niejedno powiedzieć na poparcie śmiałego sądu zmarłego prawoznawcy, gdybyśmy przytoczyć chcieli niestosowność niejednych ustaw, uchwalonych na sejmach późniejszych tak w Wiedniu, jak w Berlinie. Potrąciliśmy o tę okoliczność jedynie dla tego, że z większym podobno uprawnieniem możnaby rzucić pytanie, ażali wiek nasz jest filozoficzny?

Nie wątpimy ani na chwilę, że przeważająca większość zapytanych oświadczyłaby się za tym, że czas obecny nie tylko nie ma powołania do filozofii, tak jak

ją pojmował Plato, Kartezyusz, Kant, Hegel, ale że w ogóle panowanie téj obłędnéj nauki się skończyło. Jak astrologia przed astronomią, jak alchemia przed chemią, tak filozoficzne mrzonkowe systemy, przed rozwojem nauk przyrodniczych ustąpić musiały. W przeszłości one coś znaczyły, ale teraźniejszość i przyszłość ich się wypiera, i wypierać będzie. Że takie objawi się zdanie powszechności naszéj inteligencyji nie trudno przewidzieć. Rzeczywiście kierunek czasu jest materyalny, i nie potrzeba sięgać po powagę Jana Śniadeckiego, który już starał się ochronić młodzież naszą od téj morowéj na umysły zarazy, i po powagę Adama Mickiewicza, który filozofią Kanta, jako myślenie myślenia porównał do człowieka, co usiłuje przewrócić oko swoje, aby obaczyło proces widzenia, — ale cała szkoła encyklopedystów i pozytywistów fraucuzkich, darwinistów angielskich i materyalistów niemieckich, że tylko Büchnera, Haeckela, i Karola Vogta wspomnę, przywtórzy chórem zgodnym opiniji, potępiającéj filozofią idealną. Po śmierci Hegla i Szellinga, po niepowodzeniu Micheleta, co pismem swoim: Der Gedanke, podtrzymywał jeszcze resztki idealnego kierunku Heglowskiego, ucichła głośna niedawno temu filozofia niemiecka, i żaden nie pojawił się nowy myśliciel, coby potęgą geniuszu i nauki zasłynął i świeże otworzył śluzy naprzód postępującéj myśli.

W obec takiego stanu rzeczy, zachodzi rzeczywiście ważne pytanie, ażali na czasie jest wydawać dru-

gą edycyję pism moich filozoficznych, których pierwszy tom wyszedł w Poznaniu roku 1845, a więc blizko przed trzydziestu laty.

Pomijam interes szanownego nakładcy tego wydania, któremu, powodowanemu dla mnie szacunkiem i przyjaźnią, — za co mu wdzięczny jestem — głównie o to chodziło, aby wyczerpane od dawna w księgarstwie pisma moje, na nowo zebrać i publiczności przedstawić. Zwrócę uwagę raczéj na intellektualną potrzebę tego wydania, a mianowicie pism filozoficznych, które mają stanowić pierwszy szereg tego wydawnictwa.

Z góry się zastrzegam, że nie występuję przeciw dzisiejszym, materyalnym wyłącznie kierunkom, opozycyjnie. Uważam je i owszym jako konieczne następstwa, już to rozwidnionego okręgu nauk przyrodniczych, geologicznych i astronomicznych, już téż ogólnego społecznego popędu, do materyalnego raczéj, niż moralnego dobrobytu. Są one dla ogółu nawet nader pożyteczne, o ile na téj drodze dążą do wzbogacenia wiedzy naszéj szczegółowymi wiadomościami w obrębie rozlicznych pozytywnych nauk, na których polega oświata kraju, a bez których i filozofia obejść się nie może. Nie podzielamy tylko, ani téj zarozumiałości, patrzącéj z politowaniem, jeżeli nie z pogardą, na filozofów, jako na ludzi marzących w obłąkaniu; ani tego ostracyzmu, rzuconego na filozofią samą, wypędzoną jakby się zdawało, na zawsze z dziedziny umiejętności.

Filozofia bierze początek już od Talesa, który żył

na pięćset lat przed erą chrześciańską. Przez wszystkie następne czasy ciągną się i w starożytuości, i w wiekach średnich i nowożytnych, różne szkoły i systemy filozoficzne. Nowsza historya filozofii ujęła je w pewny, konieczny rozwój ideji, a badanie najważniejszych zagadnień ludzkości, i jéj stosunku do siebie, do świata, do stwórcy, czyniło system filozoficzny każdocześnie rozgłośnym i poważanym. Możnaż przypuścić, aby ci myśliciele, co się wśród przeszło dwóch tysięcy lat, jedni po drugich na widowni świata naukowego pokazywali, byli wszyscy bezpłodnymi marzycielami? Możnaż z dobrą wiarą twierdzić, że osoby tak rozległéj wiedzy, jaką posiadali Aristoteles, Plotin, Bako Verulamski, Kartezyusz, Leibnitz, w pismach swoich filozoficznych same mrzonki bezpożyteczne wysnowali? Zdaje się, że nie wiedzieć, co tu bardziéj podziwiać, czy śmiałość, że nie powiem zuchwałość takiego twierdzenia, gdyby na rzeczywistéj znajomości rzeczy było oparte; czy téż naiwność nieumiejętności, która potępia to, czego nie zna, albo nie rozumie. Nie mówimy o naszych zwolennikach pozytywizmu, co z góry uprzedzeni przeciw idealnéj filozofii, mało co, albo wcale się nią nie zajmowali, ale przytaczamy Tenemana, co obszerne i dość gruntowne wydał dzieło historyi filozofii, a w przedmowie wypowiedział, że wszyscy ci myśliciele byli to genialni i uczeni ludzie, szkoda tylko, że byli filozofami.

Na dwóch głównie zarzutach opierają materyaliści

nieprzychylne zdanie swoje o filozofii. Twierdzą, że metafizyka, spekulacyja, idea, w ogóle duchowość, to same abstrakcyje, czyli oderwania, nie mające z rzeczywistością świata nic wspólnego; że filozofia to mrzonka umysłowa, którą filozof wyprzędza, ku zabawie swojéj lub cudzéj fantazyji, ale z któréj nic pożytecznego, ani namacalnego uprząść nie może. Ani więc dziwić się można, — i to drugi zarzut — że ile systemów i szkół filozoficznych, tyle przeciwieństw, że jeden system drugi znosi, a sam się ogłasza za najlepszy i prawdziwy. — Jedno i drugie twierdzenie polega na niezrozumieniu rzeczy.

Czym jest matematyka dla formy (przestrzeni i czasu), tym jest metafizyka dla treści. Matematyka czysta tak w geometrycznym, jak arytmetycznym swym dziale, jest równie oderwana, najściśléj loiczna, wysnuwająca się z najprostszych wyobrażeń przestrzennych i liczbowych, w zupełnéj odrębności od materyalnego świata. A przecież ciała niebieskie w nieskończoności przestworza wirujące, słuchają tych prawideł elipsy, paraboli i hiperboli, które matematyk abstrakcyjnie jako prawdy niewzruszone, w tych liniach ostrokręgowych odkrywa; a przecież prawa optyki i mechaniki wedle prawideł matematyki czystéj się tłomaczą. I dla tego tak ogromnéj wartości stała się matematyka zastosowana.

Podobnie ma się z filozofią spekulacyjną, co do treści otaczającego nas świata, co do znaczenia nas sa-

mych i wszelakich ludzkości stosunków, co wszystko doprowadza nas ostatecznie do Boga, jako do ostatniéj wszystkiego przyczyny. Komu się marzy, że do rozjaśnienia tak olbrzymich zagadnień, dość puścić cugle fantazyji i osnować ją, jak nić nieskończoną, którą filozof, jak pająk ze siebie wysnuwa, myli się bardzo. Kto miał szczęście osobiście poznać wielkich zagranicznych myślicieli, musiał zdumiewać się nad ich obszerną, rozległą, a wielekroć dokładną i szczegółową nauką w najrozmaitszych przedmiotach wiedzy. Wreszcie same ich pisma są tego dowodem. Jeżeli Oken w naukach przyrodniczych, Kant we fizyce, Szelling w filozofii objawienia, zastosowali swoje spekulacyjne pomysły do tych zewnętrznych objawów duchowości, jeżeli Hegel cały swój system na nich uwydatnił i wydał filozofią religiji, prawa, natury, sztuki, dziejów i samego rozwoju filozoficznéj myśli, — daż się przypuścić, że te naukowe przedmioty, które ze swojego stanowiska traktowali, były im obce, albo mało znane; że snuli same mrzonki fantazyjne, i rzeczywistość ukształtowanego świata natury i ludzkości bezpodstawnie do swoich naciągali spekulacyi? Nic łatwiejszego, jak chwytać tych myślicieli na przeciwieństwach, skoro przeciwnymi mogą być zasady, z których wychodzą. Cóż ztąd, że Kartezyusz uważa zwierzęta, krom człowieka, jako machiny żywotne, a Leibnitz przyznaje im duszę nieśmiertelną? Ażaliż podobne sprzeczności nie zachodzą w nauce lekarskiéj, we fizyce, w astronomiji, że tylko o krą-

żeniu krwi w człowieku, o tak zwanych nieważkach, i o kometach wspomnę? Ten sam La Mettrie wydał książkę: „człowiek maszyna“ a potym inną: „zwierzęta coś więcéj od maszyn.“ Pożądane i chwalebne są szperania dziejopisarzy po archiwach i źródłach, i wydawanie na nich opartych monografiji; ale z tego nie wypada, aby filozoficzne, ekonomiczne i społeczne poglądy na dzieje pisarzy takich, jak Niebuhr, Macaulay, Henry Thomas, Buckle, Juliusz Michelet, Momsen, były bezowocne i bezpożyteczne. Ma swoje wielkie zasługi historyczna szkoła prawa; wszakże obok takiéj potęgi historycznéj, jaką był Savigny, rozwinął Gans, uczeń Hegla, szkołę prawa filozoficzną a jego „prawo spadkowe“ ma europejską sławę.

Wpływ filozofii już dla tego samego, że dotykała najważniejszych pytań, początku, celu i bytu wszystkiego stworzenia, że ogarniała sobą wszystką współczesną wiedzę, musiał być niesłychany na wszystkie stosunki społecznego, religijnego, naukowego, a nawet politycznego życia. Wywierała taki wpływ już szkoła jońska, daléj Sokrates i jego uczniowie, Pytagorejczycy, Nowoplatonicy w Egipcie. Aristoteles był karmicielem duchowym wieków średnich, Plato nowożytnych. Ogromną reformę sprowadziła nowa metoda nauczania kanclerza Bakona. W Angliji Berkeley, Locke i Hume, we Francyi Kartezyusz i Malebranche, w Niemczech Leibnitz, Wolf, Kant i Fichte, rozlegle wpływali na wyobrażania i nauki. Hegel i Szelling sięgali wpływem

swoim, krom Niemiec, do Francyji przez Cousin'a, do Polski przez Gołuchowskiego, Kremera i tylu innych.

Trudno na to wszystko zatykać oczy i uszy, by nie widzieć i nie słyszeć. Jednostronnością, jeżeli nie błędem być musi, gdy zakopawszy się w dotykalnéj, zmysłowéj realności, orzekamy dumnie: „myślenie, duchowość, to wymysł ludzki, to mrzonką, to fantazya; tego nikt nie widział i widzieć nie będzie; to nie duch, ale ruch molekilów nerwowych i muzgowych; — bez fizyki nie ma myśli, tam jéj szukajcie i badajcie; — równym wymysłem, mrzonką, jest dusza nieśmiertelna, Bóg, stworzenie, odkupienie, poświęcenie; — nie ma tego wszystkiego; — są odwieczne prawa natury, w nich siła i rozwój, utrzymujące wszystko; — nie ma religiji, jest tylko moralność, kto przeciw niéj wykracza, tego prawa karne nieszkodliwym czynią.

Straszliwe to następstwa materyalnego i pozytywnego kierunku naszego czasu. Siła przed prawem. To najwyższy dogmat, któremu się obecnie kłaniają. Biadaby było ludzkości, gdyby zapanowało powszechnie tego rodzaju materyalne wierzenie; gdyby na zdeptanéj i sponiewieranéj moralności — bo i moralność jest idea, a więc mrzonka, — wystawiono tron tryumfalny siły i samego grubego materyalizmu. Przejrzyj się w krwawych katastrofach rewolucyji francuzkiéj, rozpatrz się w komunistach i komunistkach, z narzędziem mordu w jednéj ręce, a w drugiéj pochodnia,

płonąca dla spalenia i zniszczenia zabytków sztuki i cywilizacyji; idź na pola bitew, staczanych z zaciętością dzikich zwierząt; popatrz na trupy, na konających i na rabusiów, co je odzierają, pojrzyj na łuny palących się wsi i miast, na rozbestwienie żołdactwa, rabunki i mordy; — a będiesz miał niejakie wyobrażenie o panowaniu siły i materyalizmu.

Wszakże tak nie jest, ani tak nie będzie, aby materyalizm zapanował nad światem. Dzisiejsze kierunki pozytywizmu, pływają po samych wyżynach społeczności ludzkiéj, mniéj więcéj oddziaływając na spodnie warsztwy. Te kierunki, jak każde inne, należą do inteligencyji, i zmieniają się jak przypływy i odpływy morza. Nimi odbywa się postępowy żywot narodów i ludzkości. Jest to oddech, ożywiający ciała społeczne; ale w nich inne organizmy: jak krwi obiegu, żywienia się i trawienia, życia wzrastającego za młodu, a kłoniącego się do starości i śmierci, odbywają się niezależnie od woli człowieka. Podobnie z ludzkością. Przez wzgląd na to, że ile głów, tyle odmiennych przekonań, nie przekonanie, ale wiara, nie filozofia ale religia, jest węzłem społecznym rodzin, pokoleń, plemion i narodów. Są i będą zawsze massy religijne, będzie moralność, którą wiara wpaja, będzie bojaźń Boga i miłość bliźniego, ku czemu też wiara serca i umysły wiernych nakłania. Do tych kryjówek wnętrza naszego, gdzie wielekroć i zatwardziały zbrodniarz uczuje przytomnym Boga, który przez sumienie do niego przema-

wia; — tam filozofia materyalna nie sięga. Dla tego panowanie jéj ograniczone.

Ale ono ograniczonym jest, nie tylko powierzchnią, to jest przeważną mnogością ludzi religijnych, a nie filozofujących, ale określonym jest i czasem. Kierunki te, jak się rzekło, z czasem zmieniają się. Realność ustąpi znowu miejsca idealności, materyalizm duchowości. To nas prowadzi do drugiego zarzutu, wziętego z przeciwieństw systemów filozoficznych. Pozytywiści, co ten zarzut czynią, dają się chwytać, że tak powiem, na uczynku. Gdy mrzonką nazywają wszelką duchowość, sami przyjmują przecież prawa i siły natury. Cóż to jest jedno i drugie? Widziałże kto siłę, albo ujrzałże kto prawo, którego siła słucha? Widzimy skutki praw i sił, ale one same, to jest pierwotne przyczyny tych skutków, nie zą dotykalne zmysłami naszymi. Tak podobnie ma się z duchem człowieka. On sam niewidzialny, nieuchwytny żadnym zmysłem, ale jest rodzicem myśli i działań naszych. Następnie, jeżeli w siłach odsłania się potęga i żywot natury, to w prawach uwidocznia się jéj mądrość. Jako więc siła jest prawem zarazem, bo w każdéj sile objawia się prawo odwieczne, tak i duchowość jest z mądrością nierozerwalnie połączona. Otóż mamy coś, co w naturze jest mądrością, w człowieku rozumem, czyli mamy przejście od realności do idealności.

Mimo uporu i usilności, z jakimi się empiryzm od idealności odczepia, mimo najwybitniejszego zaprzecze-

nia wszelkiéj duchowości, posiłkuje się przecież duchem, już dla tego samego, że myśli, rozważa, sądzi, wnioskuje, że używając, czy mowy, czy pisma, nie jest w stanie używać szczegółowych znaków na przedmioty i działania, ale samymi poręczać się zmuszon ogólnikami. Twór organiczny, roślina, owoc, jabłko, bursztówka, to same ogólniki, bo każda nazwa jest wyobrażeniem oderwanym, i nie przedstawia nic szczegółowego. Co się od zmysłów do wiedzy naszéj odnosi, zmysłami tylko na odwrót może być pochwycone. Bursztówka szczegółowa, jest oto ta, którą trzymam i widzę w ręku i drugiemu pokazuję. Inaczéj jest to ogólnik, który sobie przypomnieniem różnych właściwości tego owocu, siłą wyobraźni do jedności dopełniać musimy, a pomimo tego dopełnienia, choćby najdokładniejszego, zdobędziemy się na ogólnik, ale nigdy na szczegół, który jest istnym przedmiotem natury. Widzianym, dotykanym, słyszanym, wąchanym i smakowanym być musi, by go jako szczegół, ten a nie inny, pochwycić i poznać.

Ze światem zewnętrznym łączą nas wyobrażenia przestrzeni i czasu. Ale te formy wyobrażalne, jak to Kant pierwszy uzasadnił, są w nas, nie zewnątrz nas. One są naszego umysłu wyczynem. Natura nie liczy, ale my musimy liczyć. Jak zmiany po sobie następujące, zmysłami pochwycone, tworzą w nas wyobrażenie przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, tak rozciągłości ciał zewnętrznych wyrabiają w nas wyobrażenie przestrzeni. Wszelkie inne poznawanie rzeczy

zmysłowych, nabywa się pewnymi kategoryami myślenia naszego, a jako takie, jest wyraźnym produktem myślącéj i pojmującéj w nas istoty. Tego działania ruchem molekilów muzgowych nikt nie wytłomaczy. Są one tam zapewne jako środki myślącego umysłu. Ale jak kunsztownie zbudowany instrument, tonu ani melodyji, ani myśli muzycznéj nie wyda, ale trzeba mistrza, artysty, coby ten instrument sobie przyswoił, sobą go opanował i dopiero na nim zagrał, uczucia i myśli ducha swojego weń przelewając, czym słuchaczów w siódme niebo porywa; — tak trzeba ducha człowieczego, coby po tych wrażliwych nerwach i drgających molekilach muzgowych, światło wiedzy roztoczył, i tą samą drogą słuchaczom je udzielił.

Oto konieczność w nas idealności, pojmowanéj, jako działanie w nas ducha, niezbędne do pojmowania i wiedzy nie tylko umysłowego, ale i zmysłowego świata. Wedle więc tego, czy filozof więcéj z idealnego, czy więcéj z realnego wychodzi stanowiska, powstaje różnica zapatrywań, a zgoła niekiedy zupełne ich między sobą przeciwieństwo. Myliłby się wszakże, ktoby sądził, że to gra dorywcza, przypadkowa, systemów, które się na świat pojawiają, zbijając się niekiedy nawzajem. W tych szkołach dysze jeden i ten sam duch niezależny, bo się przez umysły genialne różnymi stronami, do coraz wyższéj doskonałości i pełności rozwija. I nie trudnym było Heglowi okazać prawie namacalnie, że historyja filozofii jest rozwinięciem się ideji logicznéj

we wszystkich jéj kategoryach. Nieskończoność treści tak materyji, jak ducha, otwiera w koleji wieków nieskończony postęp myśli, czy to idealnéj, czy realnej.

Dla żywotności tego rozwoju, który jeżeli nie tu, to tam się obudza i objawia, a nigdy nie martwieje, ani usypia, nie można utrzymywać, by czasom naszym brakło powodzenia filozoficznego. Im więcéj przechyla się kierunek nurtującéj myśli do empiryzmu, do pozytywizmu, do grubego nawet materyalizmu, tym pewniéj spodziewać się można reakcyji, w przeciwnym kierunku. I toby był jeden powód intellektualnéj potrzeby przypomnienia, po trzydziestu blisko latach, pism filozoficznych idealnego zakroju, wśród przewagi wielowładnego dziś realizmu.

Jest przecie jeszcze inny powód, który autora skłonił do tego wydawnictwa. Pisma moje, nie tak daleko odbiegają od empirycznego, tegoczesnego kierunku. Stoją one niejako na rozdrożu między idealizmem, a realizmem. Przejście do nich z realizmu, nawet łatwiejsze, niż do czysto-idealnéj filozofiiji, jaką była niemiecka. Acz jestem uczniem Hegla, i niewygasłą mam dla jego nauki cześć i poszanowanie, nie poszedłem jednak za nim na oślep w pracach moich. Sądziłem, i sądzę dotąd, że on wypełnił we filozofiji idealnéj, co rozumem wypełnić było można; że odkrył i wykazał fazy ducha we wszystkich uzewnętrznieniach duchowych społeczeństwa ludzkiego; że je wykazał w religiji, w dziejach, w samym rozwoju filozofiji; że za-

*

mienił metafizykę na logikę, a wszelkie filozoficzne badania poddał pod fenomenologią ducha; że nareszcie dyalektyczną formę wykładu zespolił ze samą metodą rozwijającéj się ideji. Samowładztwo rozumu doszło w nim do najwyższéj potęgi. Wszystko wypełnia rozum, i dla tego „wszystko co jest, jest rozumne,“ cała natura jest rozumem, ludzkość jest rozumem, duch człowieczy rozumem w skończoności, a Bóg rozumem w nieskończoności. Wszystkie czasy i przestrzenie rozwiały się w rozum.

I oto punkt, z którego wyjść trzeba było. Samowładztwo roznmu wszystko, co jest postacią, w nic rozwiać musi. Jego istota jest krytyczna, rozdzielająca, rozbierająca. Ona nie może wypełniać sama jedna istoty ducha, bo nie buduje, ale niszczy. I nastały czasy upadku wszelkich potęg moralnych, upadku religiji, wiary, poszanowania, sprawiedliwości, miłości Boga i bliźniego. Na tych gruzach z jednej strony zawładnęła siła, z drugiéj żądza dobrobytu; bogactwo i zbytek kolosalny obok najstraszliwszéj nędzy i poniżenia proletaryatu. I filozofia materyalna, gdzie sięgniesz okiem po Ameryce i po Europie, popiera te kierunki polityczno-społeczne, wyrzekłszy się idealności.

Moje badania sięgły więc w inną sferę, dotąd ile wiem, nie obrobioną. Z trójcy potęg, wypełniających jedność ducha wszelakiego: rozumu, wyobraźni i woli, podjąłem badanie wyobraźni, jako pierwiastku kształtującego. Jest to więc rzeczywiście morfologia,

czyli umiejętność, wnikająca w powstawanie i w objawianie się wszelkich form: w świecie, w ludzkości i w Bogu. Jako taka, uznaje wszechwładnośc rozumu i jego pochodnią badania swoje rozświeca. Ale, że rozum sprowadzą ze samowładztwa na współrzędne stanowisko z wyobraźnią i wolą; że wynajduje formy kształtujące, i w nie ideje rozumowe, jakoby w szaty i postacie obleka, — mija się z czystą spekulacyją niemiecką, a Heglowską w szczególności, a tym samym zbliża się do pojawów realnego świata. Jeżeli co zapełnić może przepaść, jaka się mianowicie teraz roztworzyła między duchem a materyją, między idealnością a realnością, to zaprawdę, nie jednostronne kierunki badawczéj myśli ludzkiéj w idealnym lub materyalnym zakroju — bo się nimi przepaść tym więcéj rozgłębia, — ale pomysły morfologiczne, które nie rozwiewają duchowości w abstrakcyje rozumowe, lecz ją chwytają w formy, a ostatecznie dążą do osobowości, tak względnego, jak bezwzględnego ducha.

Skoro się naród jaki dał wyzuć z niepodległości swojéj, pozwolił się oraz wyzuć z przewodnéj dziejowéj i cywilizacyjnéj misyji. Trzy są wielkie organizmy takiego posłannictwa, to jest: kościół, państwo i uorganizowana, przez państwo popierana nauka. Pod dzisiejszymi stosunkami, gdzie siła przeważa, a uprawnienia bezsilne albo osłabły, albo stały się bezwładne — państwo udzielne, będące w posiadaniu rządów i władzy wykonawczéj, partym się widzi mimowolnie, nie tylko

do zaborów, ale i do zniesienia w nich wszystkich żywiołów, sprzecznych z ustrojem dominującego narodu. Głównie mu też chodzić będzie o zaprowadzenie w dykasteryach i uczelniach panującego języka, i o zamienienia organizacyji kościoła, jeżeli ten dominacyji państwa w rzeczach duchownych nie uznaje, do podrzędnéj roli zwyczajnego, tolerowanego wyznania. Walka dzisiejsza kościoła katolickiego w Niemczech, przeciw prawom wyznaniowym państwa, jest tego dowodem.

Ale i dla nauk, a w szczególności dla filozofiji, będącéj mistrzynią innych umiejętności, w braku wykładu środkiem języka ojczystego, w niedostatku samodzielności myślenia, podciętymi zostały główne korzenie pokarmne, dla nauczania młodzi. Nie ma, bez opieki i pomocy rządowéj, możności publicznego nauczania i tworzenia z uczniów szkoły filozoficznej, coby nabyte światło, w dalsze sfery roznosiła i przyniosła szeroki rozgłos mistrzowi swojemu. To téż ucichły dość liczne głosy myślicieli polskich, co w pismach swoich nową erę filozofiji słowiańskiéj zdawały się zapowiadać. Jedni pomarli, podstarzeli drudzy, jeszcze inni zaniemogli, czy z fizycznych, czy z materyalnych powodów.

Kiedy puszczam we świat drugie wydanie pism moich filozoficznych, przychodzi i mnie pożałować, że przez ćwierć wieku nie byłem w możności, ni w położeniu rozwiększenia i uzupełnienia prac rozpoczętych; nadewszystko ubolewam, że nie rzuciłem nawet zarysu do filozofii woli, czym byłbym objął w naturze siły

i prawu natury, w człowieku zasady moralne i czyny, w Stwórcy objaw jego twórczości i opatrzności żywéj, w nieskończoności światów. Słusznie orzekł się Wincenty Pol, podnosząc mój dekalog filozofii słowiańskiéj do należnego uznania: że przystało mnie, jako autorowi, w szeregu pism następnych, uwydatnić tego dekalogu znaczenie. Chciałem, co prawda, ale osiedlony na wsi, zdala od źródeł naukowych, zajęty rolnictwem, jako środkiem utrzymania, krom publicznych zajęć, nie mogłem tego dokonać. Dziś przy schyłku wieku, pocieszam się nadzieją, że znajdą się młodsi, potężniejsi odemnie myśliciele, co podejmą daléj i rozwiną myśl filozofiji słowiańskiéj. Im to w szczególności, tym przyszłym światłym przewodnikom, na polu narodowéj umiejętności, w szczególności poświęcam to drugie wydanie prac moich.

Brdowo pod Gołańczą, dnia 20 Kwietnia 1874 r.

Dr. Libelt.

OBJĄTEK PIERWSZEGO TOMU.

I. *Krytyka rozumu.*

Stanowisko autora. — Rozum zmysłowy i rozum umysłowy są téj saméj natury. — Następstwa pojmującego się rozumu we filozofii niemieckiéj. — Kategorye najwyższe rozumu nie doprowadzają do pojęcia osoby. — Rozum nie jest wypełnieniem całkowitéj istoty ducha. (Str. 1—25).

II. *Ostateczne wypadki filozofii samego rozumu.*

Karteziusz i szkoła francuzka. — Spinoza, — Leibnitz, — Kant, — Fichte, — Szelling, Hegel i szkoła Héglowska. — Wpływ filozofii czystego rozumu w dziedzinie religiji i polityki. (Str. 25—79).

III. *Charakterystyka filozofii słowiańskiéj.*

Czy filozofia może być narodową i gdzie szukać pierwiastka do filozofii narodowéj. — Dekalog filozofii słowiańskiéj. — Pojęcie koncentracyi idei w jednostce, a ztąd jéj uosobienie, — znaczenie wyrazu d u c h i d u s z a. — Praktyczna strona filozofii słowiańskiéj. (Str. 79—113).

IV. *Pisarze stanowiący przejście do filozofii słowiańskiéj.*

Cieszkowski August, — Trentowski Bronisław, — Autor filozofii ekonomii materyalnéj ludzkiego społeczeństwa, — Bochwic Floryan, — Królikowski Ludwik, — Hoene-Wroński, — Bukaty. (113—195).

V. *Mystycyzm, uważany jako przejście do filozofii słowiańskiéj.*

Oznaczenie mystycyzmu w stosunku do filozofii i religii. — Przeczucie i intuicya. — Messyanizm. — Charakter poezyji proroczéj i odczytów Mickiewicza. — Nauka Towiańskiego. — Filozoficzność mystycyzmu. (Str. 195—248).

I.

Krytyka rozumu.

Już to dawno wyrzekniono, że charakter epoki, w któréj żyjemy, jest krytyczny, czyli rozwięzujący, i że po téj epoce nastąpić musi epoka organiczna, czyli budująca. Nauka St. Simona pierwsza pojęła stan taki, i podział dziejów na epoki krytyczne i organiczne wyrzekła. * Rewolucya francuzka zdawała się adeptom téj nauki ostatecznym następstwem reformacyi, odkąd ostatni kres krytycyzmu rachowali, a wśród zamętu sprzecznych z sobą żywiołów socyalnych, wśród tłumnie wyrabiających się pojęć XIX. wieku, sądzili się być powołanymi do odbudowania nowego organicznego społeczeństwa. ** Tymczasem nauka ta przemknęła się tylko, niby meteor na horyzoncie Francyi i znikła, zaś panowanie krytycyzmu, a wśród niego zamięszanie i tarcie się różnorodnych kierunków, trwa po dziś dzień.

Świat oddawna rozpadły na świat materyalnych i świat duchowych stosunków, na obydwóch tych odstaniach pęka się we spojach swoich i upadkiem grozi. W stanie społecznym porysowały się rozległe jego fundamenty, które składają masy ludu. Wstrząśnienia od dołu porobiły te szczeliny, co sięgły w same ściany budynku, i cyment, co je spa-

* *L'Organisateur.*
** *Le nouveau Christianisme.*

jał, odpadł. Reformy socyalne stały się gwałtowną potrzebą czasu. Każdy czuje, że częściowe poprawki i koncesye już za późne, że tymi przystawkami ruiny całego budynku nikt nie wstrzyma, — ale że radykalnéj, powszechnéj trzeba reformy, — całkowitego odbudowania wedle innego planu. Ztąd to na zachodzie, gdzie się ta potrzeba najwięcéj czuć daje, to parcie rozumów ludzkich do całkowitych zmian społecznych; ten popęd do stowarzyszeń, opartych na coraz nowym systemacie społecznym; — to niespokojne oczekiwanie ludów nowego zbawienia, którym ma być wyzwolenie ich nietylko do równości praw, ale i do równości korzyści społecznych.

Z drugiéj strony nie rzekłbym rozwala, ale rozlatnia się świat ducha; albowiem odwieczne jego podwaliny — osobowości Boga i nieśmiertelności duszy — albo całkim zanegowane, albo zmienione w *abstrakcyą* — w myśl myślącego rozumu. — Wiara narodów opiera się całą potęgą wrodzonego instynktu przeciw obaleniu tych prawd, tak ściśle z duchem człowieka połączonych — całą powagą czterech tysięcy lat osłonić je od zagłady pragnie; — atoli czym jest ślepa wiara i uczucie ślepe przed siłą przekonywającą rozumu? — czym powaga, by téż milionów lat, przed wszystko pokonywającą krytyką jego? Zaś przed trybunałem rozumu owe dogmata wieków nie ostały się i — jak okażemy późniéj — ostać się nie mogą.

A więc czczą ułudą były one wiekuiste prawdy? — a więc nie ma Boga żywego w osobie? nie ma życia po śmierci i wszystko, prócz krótkiéj pamięci u potomnych, ginie z człowiekiem tu na ziemi? — więc nie ma religii, nie ma zbawienia, nie ma Boga-człowieka, co je nam okupił? — i wszystko i wszystko — cała wieczność — dla nas stracone? — Stracone! odpowie ci rozum, — już nawet odpowiedział * — i musiał tak odpowiedzieć.

* Bruno Bauer: *Die gute Sache der Freiheit.* — Richter: *Die Lehre von den letzten Dingen.* — Feuerbach: *Wesen des Christenthums.* — Strauss: *Christliche Glaubenslehre.* — Ludwig Büchner: *Kraft und Stoff.* — Jan Lamarque: *Philosophie zoolo-*

Ale to straszliwe wyrzeczenie — straszliwsze nad wszystko, cokolwiek wyrzeczoném być mogło — bo zagładzające jednym słowem całą przeszłość i całą przyszłość — zadające fałsz i oszukaństwo religiom wszystkich wieków i wszystkich ludów — wskazujące całą ludzkość na nicość; — wyrzeczenie takie, dawniéj już pokątnie pomrukiwane, dziś na publiczną salę umiejętności wprowadzone i przeprowadzone — musiało wstrząść świat intellektualny w posadach i geniusze wieku wywołać do pracy — do pracy więcéj niż herkulesowéj, bo mającéj za zadanie, jak rozum rozumem pokonać.

Tę pracę niepłodną spostrzegamy we wszystkich tych pismach, co o téj ważnéj materyi traktują. Wysila się rozum na wszystkie środki, ażeby siebie samego pokonał, ażeby to, co sam obalił, utrzymał. I jaki wypadek téj pracy? — oto utrzymał abstrakcyą, a nie rzeczywistość — dał nam złudzenie optyczne w miejsce rzetelnego pojawu. Późniéj się to twierdzenie nasze wykaże na jaśni. Wróciły się czasy i musiały wrócić — czasy mozolnych wysnówek scholastycznych. Bo jak tam wszelkie prawdy dogmatyczne brano jako dane, lub objawione prawdy, i starano się je przepuścić przez sito rozumu, rozczyniając je aż na same drobnostki; * — tak i teraz wielkie prawdy odwiecznego narodów dogmatu: osobowości Boga i nieśmiertelności duszy — są prawdy, tą samą obcą powagą nadane; a rozum, party antirozumowym pierwiastkiem wiary, chciałby je przed trybunałem krytyki swojéj utrzymać i jako prawdy rozumu ogłosić; mu-

gique. — Geoffroy St. Hilaire: *Du monde ambiant.* — Herbert Spencer: *Principles of biology.* — Karol Lyell: *Principles of geology.* — Karol Darwin: *On the origin of Species.* — Haeckel: *Ueber die Entstehung und den Stammbaum des Menschengeschlechts* etc.

* Tu policzyć trzeba owe aż do śmieszności doprowadzone kwestye scholastyków, n. p.: *an asinus possit bibere baptismum?* — *an corpus Christi potuerit esse in Eucharistia ante incarnationem, eodem modo, quo nunc est?* — *num Deus potuerit suppositare mulierem, num diabolum, num asinum, num cucurbitam, num silicem? et quemadmodum cucurbita fuerit cancionatura, editura miracula, figenda cruci?* etc.

siał więc w tym przeciwieństwie dwóch różnych powag — z których jedna buduje, druga rozwala — przyjść koniecznie na te same scholastyczne wysnówki, choć, jak na wiek nasz, poważniejsze i nie tak drobnostkowe. Dawniéj rozum był jak przetak rzadki, przez który puszczony plon tego wszystkiego, co powaga wieków wyrobiła i ukształtowała, przelatywał wszystkim ziarnem. Przetak ten z czasem skupiał *(konsekwencyą)* dziurkowatość swoję na coraz gęstsze sito, aż nareszcie nic nie przepuścił, cokolwiek było materyalnego, i jako plewę i zgoniny odrzucił. Rozum, który dziś sili się na to, zostać pomimo tego zgęszczenia swego, przetakiem, choćby tylko na przepuszczenie onych żywotnych dwóch ziarn wszystkiéj religii i wszystkiéj wiary, nie postrzega się, że ziarna te tak rozczynia i rozrzedza, iż co przejdzie, już nie jest ziarnem, któreby wrzucone w umysły, owoc wydało, ale samą czczością, która już umysłu nie karmi, ani ożywia. Z tego to niedostatku ożywczego ducha, którego brakło i scholastycznym pisarzom, stać się z czasem musi, iż pisma tego rodzaju, mające dziś wielką naukową, a nawet umiejętną wartość, na potym mało czytane i mało przydatne będą. Ale będzie to dopiero wtenczas, gdy epoka krytyki się skończy, a pocznie się epoka organiczna, w któréj organizm wchodzić także będą musiały kwestye owe żywotne wszystkiego istnienia ludzkiego i wszystkiéj jego wielkości i godności, ale wchodzić będą, nie już jako abstrakcye martwe, lecz jako pojęcia żywe.

Przedmiot tak ze wszech miar ważny, przedmiot, o który trącają się wszystkie inne kwestye życia człowieka i życia narodów, na który wszędzie i zawsze napotyka myśl badawcza, czegokolwiek się gruntowniéj jimie — przedmiot taki nie podobna, żeby nie zajął umysły jakokolwiek w dziedzinie filozofii biegłe, i jakokolwiek na własnych siłach poczuwające się. Dziś może to tylko na zaszczyt narodowi naszemu poczytają obcy i swoi, że się i on przez kilku godnych swoich reprezentantów, w mocyi tak ważnéj odezwał. Wszakże to odezwanie się głębiéj przyczyn swoich sięga, bo jest głosem — aż z głębin narodowego ducha odzywającym się.

I pismo niniejsze ma także na celu powiększyć mały zastęp polskich narodowych pojęć i dołożyć się także do rozświecenia najważniejszéj mocyi, jaka kiedykolwiek w parlamencie filozofii na stół wniesioną została.

Z tych kilku myśli jednak, któreśmy dotąd rzucili, już pokazuje się, że całkim nie jest naszym zamiarem, w myśl *Lamartinów* i *Du-Faurów* filozoficznych, zasieść po prawéj lub lewéj stronie, albo téż w środku Izby, i poprzeć nowymi argumentami zdanie tego lub owego stronnictwa; ale że stawamy zewnątrz sejmu, obradującego w imie samego rozumu, w imie saméj intelligencyi — i zaczepiamy samą powagę, samo najwyższe prawo, w moc którego sejm ten ustawy swoje ogłasza.

Wystąpić mnie jednemu przeciw temu najwyższemu Areopagowi, osiwiałemu na zasługach długą pracą wieków zdobytych — byłoby szaleństwem. Musiałem więc wziąść w pomoc powagę, którąby tamtéj równoważyła, musiałem się obrócić na naród, na szczep, do którego należę. Tam się obejrzałem wprzódy, czyli opozycya moja znajdzie poparcie, — czyli myśli moje czerpane z narodowego źródła, — czyli to źródło dość obfite, by wezbrać potokiem wiedzy, i wylać się strumieniem filozofii; — zgoła czy jest duch ożywczy w pierwiastku słowiańskim, coby mógł w przyszłości być naczyniem ducha dziejowego i ducha umiejętności. A dopiero przekonawszy się o tych siłach własnego narodu, mógłem nie już jako pojedynkowa, ale jako zbiorowa jednostka poważyć się do zajęcia zaczepnego stanowiska.

Innymi słowy — pomijając stronę materyalną społeczną, a chwytając samą duchową, zdanie moje w treść zebrane jest takie: Dwie owe kwestye żywotne o osobowości ducha i o nieśmiertelności duszy, sprowadzam na inną radykalną kwestyą: czyli w ogóle w tych dwóch pytaniach stanowić może rozum.

Okazać mi więc trzeba, do czego dotąd rozum, samowładnie stanowiący, doprowadził i doprowadzić musiał, a jeżeli na téj dwojakiéj drodze a priori i a posteriori, pokaże się inkompetencya rozumu, okazać, dokąd się filozofia

na panowaniu samego rozumu oparta przerzucić musi. Szukać dalej będę nowego pierwiastku w Słowianszczyznie — obejrzę, co pisarze nasi już na tym polu zdobyli, i w końcu dopiero rzucę kilka rysów organicznych.

Wiadomo, że i *Kant* w krytyce rozumu, ten sam zdobył wypadek, któryśmy sobie do rozwiązania położyli i zdawałoby się, że chcemy tylko odgrzewać dawno rozwiązaną i należycie już ocenioną materyą. Tak nie jest. Filozofia od epoki Kanta przeparła ówczasową *transcendencyą*, i okazała właśnie, że r o z u m i tylko rozum stanowić może w kwestyach ducha. Co więc p o k a n t o w s k a umiejętność zdobyła, tego p r z e d k a n t o w s k i m i alboli k a n t o w s k i m i środkami obalić nie można. Dziś inne pole walki, inne dla tego środki, inne stanowisko — choć ten sam wypadek.

Na samym wszakże wstępie obwarować się muszę przeciw zarzutom, któreby mnie spotkać mogły. Stanowisko, które chcę zająć, ma pozór buntu przeciw potędze ducha, zdobytéj pracą naukową; ma pozór rokoszu przeciw rozumowi, téj pochodni czasów, przy której zdobyliśmy tyle światła; ma pozór wstecznego ruchu, bo poniżenia rozumu, które to usiłowania już tylekroć rozpostarły ciemności po narodach — a które i dziś znowu się pojawiają, i wśród tego zamętu wyobrażeń, jak w mętnéj wodzie, łowią ludzi na sieci swoje. — Tak być nie ma. — Hasłem moim jest postęp i walka na zabój z ciemnością — rozbrat na zawsze z ludźmi wstecznych dążeń. I to pismo nie będzie odszczepieństwem mych zasad.

To, co rozum zdobył, tego mu nikt nie wydrze i zamachy nań ludzi wstecznych, coby radzi ślepotę średnich wieków powrócić, aby dla tego tylko ludy były szczęśliwe, iżby były bezrozumne — zamachy te są bezwładne, wiejące jak wiatr przeciw wodzie; — po powierzchni może woda się wstecz napręży, ale rzeka się nigdy wstecz nie cofnie; — statek, może poważnego żaglu nie rozwinie, ale i z nagim masztem i choć zwolna popłynie daléj. — Rozum nigdy nie przestanie być potężną władzą ducha, który w Bogu jest mądrością najwyższą, świecącą w całéj naturze i w każdym tworze, a płonącą światłem ludzkości; — w człowieku zaś jest on cząstką onéj mą-

drości nieskończonéj, myślącą, sądzącą i wiedzącą się — jest światłem rozświetlającym głębie ducha — jest narzędziem jedynym — i tu jego wysoka praktyczna wartość — do odróżnienia prawdy od fałszu.

Nie dziw więc, że przy takim znaczeniu rozum, już u Aristotelesa uważany był za najwyższy objaw duchowości, „rozum i myśl jedno jest — a najwyborniejsze jest myślenie.“ * Od tego orzeczenia, mędrca ze Stagiry, które i Hegel położył jako ostateczny wypadek na końcu swojéj encyklopedyi umiejętności filozoficznych — coraz więcéj i więcéj rozmogło się panowanie rozumu, coraz więcéj i więcéj ogarniało pod siebie; nie spoczęła filozofia rozumu, aż tą bronią zdobyła wszystkie dziedziny ducha, aż wysadziła w powietrze wszystkie warownie przesądów i wiary, powagi i czasu, uczucia i zmysłów; — aż wyrzekła w pełni wiedzy, jak drugi Nabuchodonozor: „nie masz nic tylko rozum.“ Bóg sam jest najwyższym rozumem, natura jest uzmysłowionym rozumem. Wszystko co jest, o tyle tylko jest, o ile jest rozumne w sobie, nie ma bytu, co się z rozumem nie zgadza.

Ostateczny wypadek filozofii, w tym obnażeniu postawiony, wskazuje na epokę przesilenia się jéj kierunku, tym samym na potrzebę przerzucenia się w inny kierunek, któryby był zarazem postępem. — Lecz nie oto nam jeszcze teraz chodzi. Zastanówmy się raczéj nad naturą rozumu, biorąc go już jako władzę duszy, już jako manifestacyą, czyli przedmiotowość ducha, a to nam w prawdziwym dopiero świetle okaże stanowisko jego dzisiejsze i stanowisko przyszłe, kiedy już filozofia przerzuci się w inną stronę.

Filozofia niemiecka wprowadziła na oznaczenie rozumu dwa osobne wyrazy. Rozum, jako rozum ludzki, jako władzę pojmującą samą zmysłowość, nazwali *Verstand*, jako władzę pojmującą samą umysłowość, nazwali *Vernunft*. Pisarze polscy

* Aristotelesa Metafizyka XI. 7. *ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν. — Καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. — θεωρέω apud Aristotelem, res divinas vel sublimes considero, contemplor.* Bornius.

biedzili się nad wyszukaniem w języku dwóch wyrazów z podobną różnicą znaczenia i używali ku temu wyrazów rozum i rozsądek, albo rozum i um.* Nie udało się im jednak dotąd wprowadzić u narodu, że tak powiem, poczucia znaczenia wewnętrznego tych wyrazów, czymby jedynie różnicę ich używania ustalić byli mogli. Powstała tylko mięszanina tych trzech nazw w używaniu językowym i utrzymał się w pojęciu narodowym tylko jeden wyraz rozum, na oddanie obydwóch swoich znaczeń.

Zkąd to pochodzi? — czy że obydwa znaczenia są rzeczywiście tylko jednym znaczeniem — czy że naród niewyrobiony jeszcze do pojęcia, poczucia i ustanowienia przez dwa osobne wyrazy rzeczywistéj tych dwóch władz różnicy? Naprzód nastręcza się to ostatnie i dla tego przenieść się musimy w pojęcia filozofii niemieckiéj i kładziemy tymczasem za *Verstand* rozum zmysłowy, za *Vernunft* rozum umysłowy.

Wedle Kanta poznanie wszelakie jest dziełem władz naszych przyrodzonych. Pojawy świata nie kierują myśli naszéj w dziele poznania, ale i owszym one około niéj krążą, bo prócz wrażeń na zmysły, czym obudzają czucie, żadnego innego nie dają poznania. Trzy zaś są stopnie poznania przedmiotów: 1) przez wrodzone formy wyobrażalności przestrzeni i czasu; 2) przez rozum tworzący pojęcia zmysłowe w przedmiotach zmysłowych; 3) przez rozum tworzący wnioski o pojęciach nadzmysłowych, zowiących się *ideami.*

Rozum zmysłowy sądzi o rzeczach i tym sposobem tworzy pojęcia i myśli. Z tego sądu powstaje 12 *kategoryi*, czyli szematów myślenia, pod które wszystkie przedmioty pod zmysły podpadające podciągnąć się dadzą i tworzą nieskończony obszar pojęć, zowiących się doświadczeniem. Wszelako te kategorye są tylko w naszéj głowie, a nie w przedmiotach.

* W najnowszém tłumaczeniu polskim Logiki Erdmana przez T. O., jeszcze UM wzięty za niemieckie *Vernunft* — acz ten wyraz szkoła Warszawska i Trentowski na zupełnie inne znaczenie obrócili.

Rozum podciąga przedmioty zewnętrznego świata pod swoje prawidło, tym sposobem dobiera się ich poznania i nabywa doświadczenia.

Widzimy, że rozum już na tym pierwszym stopniu działania swego, zakreślonego sferą samego doświadczenia, niczym innym nie jest, jeno tworzeniem pojęć przez sąd o rzeczach. Pojęcie takie czysto-rozumowe, jest nie tylko *subjektowym* działaniem myślącego, ale nadto jako rozumowe, nie ma nic wspólnego z materyalnością, (bo nie jest w rzeczach, ale w nas), jest martwą wiedzą i niczym więcéj. Wszystkie kategorye, jak wielość, jakość, względność, tryb, są abstrakcye, czcze w sobie i bezwzględne. Kształtowanie pojęć, przez co tworzy się ich wyobrażalność, leży zupełnie za obrębem działania rozumowego.

Natomiast najwyższą władzą poznania jest rozum, któryśmy nazwali umysłowym *(Vernunft)*. Kant dociekł, że to, co jest przedmiotem doświadczenia w przedmiocie jakim, np. jego rozciągłość, jego twardość, lub miękkość i t. p., nie jest jeszcze wszystkim, że to są tylko pojawy; ale, że to, co jést wewnętrzną przyczyną pojawów, czyli ich podścielisko *(das Ding an sich, numenon)*, jest właściwie wnętrzem przedmiotu. Ale to wnętrze przedmiotu utajone jest przed zmysłem i przed doświadczeniem, nie może więc być przedmiotem rozumu zmysłowego; musi to więc być inny rozum — rozum umysłowy, który przez wnioskowanie docieka owego wnętrza. Poznać go jednak nie może, bo tylko rozumem zmysłowym poznajemy świat zmysłowy. Owe *numena* zaś stanowią świat umysłowy, są dla siebie i są niezawisłe od kategoryi rozumu zmysłowego. Ztąd rozum umysłowy wpada z sobą w sprzeczności, gdy do nich stosuje kategorye rozumu zmysłowego. *Numena* ujęte w bezwarunkowéj jedności są *ideami*.

Przez wnioski dochodzi rozum umysłowy do wiedzy trzech takich idei: duszy, świata i Boga. Atoli jest to znowu tylko wiedza rozumowa i martwa w sobie. Kant sam powiada, że idee te są tylko płodem umysłowego rozumu, ale czym one są, czy nawet rzeczywiście istnieją — nie leży w zakresie poznania ludzkiego przez rozum.

Więc, jako powyżéj pojęcia rozumowe, tak i tu idee, są tylko samą wiedzą subjektowego myślenia, są bez materyi, bez kształtu, bez życia. Tam były sądami rozumu, tu są wnioskami jego, są same formy rozumowe, same abstrakcye.

Wypadki więc tak rozumu zmysłowego, jak umysłowego jednakie. Pojęcia czy idee — sądy czy wnioski — są tylko działaniem téj władzy umysłu, która nic nie kształtuje, bo po za materyalnością działa. W ogóle pojęcia — jako utwory rozumu nie są wyobrażalne — dają myśl nie obraz — abstrakcyą nie rzeczywistość — wiedzę nie żywot.

W téj jedności wypadków widzę jeden charakter i tę samą naturę tak rozumu zmysłowego, jak umysłowego, czyli widzę sam rozum, — sądzący i wnioskujący, poznawający i dociekający. Czyli zaś dam mu za przedmiot świat zmysłowy, czy świat umysłowy, zmienić to może wypadki jego działania, ale nie zmieni jego istoty. Ztąd to ta trudność u nas poczucia w rozumie dwóch osobnych władz pojmowania, gdy tylko są dwa różne tego samego rozumu zastósowania.

Rozum na tym subjektowym stanowisku, wedle filozofii Kanta, występuje jako władza umysłu, niezdolna wedle ostatecznego wypadku téj filozofii poznać prawd wiekuistych, jakimi są: dusza, świat i Bóg. Było to pierwsze we filozofii umiejętnie przeprowadzone wyrzeczenie inkompetencyi rozumu w stanowieniu o prawdach wiekuistych. Kant czuł dobrze, że owe *numena,* owe *idee* w rzeczywistości swojéj są czymś więcéj, niżeli rozumową abstrakcyą, że mają byt i żywot swój, lecz jakby ten byt i żywot mógł być bez materyi i kształtu, i na odwrót jakby, będąc materyą i kształtem, mógł być czystą duchowością — nie widział. Ukształtowana materya była mu przedmiotem doświadczenia i taką tylko rozum pojmować i poznawać zdolny, czyniąc o niéj sąd własny; że zaś o tym, co jest bezkształtne i bezmateryalne, a zatym po za doświadczeniem, rozum sądu dawać nie może, * a je-

* Sąd ten jest zbiorowy *(syntetyczny),* łączący to, co jest w przedmiotach zmysłowych, z tym, co jest w nas przyrodzonym, czyli łączący

dnak *numena* takie są we wiedzy naszéj, więc trzeba Kantowi było osobnego na to pierwiastku pojmowania, i wprowadził nań znaleziony już w języku wyraz *Vernunft.* Nie postrzegł się Królewiecki filozof — iż prawie na niedorzeczność zakrawa, zaprowadzać władzę umysłu, pojmującą coś, o czym nigdy się nie dowie, ani że jest, ani czym jest; — i że ta czczość i martwość saméj wiedzy o ideach, jest tą samą abstrakcyą rozumu, jaką były kategorye. — I one były czcze w sobie i martwe, były szematyzmem istnym, — że zaś pod nie dał się podciągnąć świat pojawów, to jeszcze całkim nie dowodzi ich pełni i życia. — Kant był w ciągłéj walce między rozumem, który mu dawał tylko abstrakcye, a wiarą, czy poczuciem prawdy, która mu obrazowała żywego ducha. Tę walkę rozumu z poczuciem najdokładniéj oddaje jego następujące wyrażenie się: „gdyby rozum nasz był *intuicyą*,** a nie rozumem wedle kategoryi działającym, *numenon* miałoby rzeczywistą *(pozytywną)* wartość, i możnaby je poznać takim intellektualnym poglądem ducha. Ale o takim rozumie nie mamy żadnego wyobrażenia.“ Tu Kant wyrzekł, czego mu nie dostawało, i miał to przeświadczenie, że na drodze czystego rozumu do rzeczywistości tych prawd nie dojdzie, na których poznanie jakiéjś innéj, a nie rozumowéj władzy ducha mu trzeba było. Gdyby Kant był śladów téj władzy daléj dochodził, byłby całéj filozofii inny nadał kierunek. Lecz i on sądził, że nie może nic być wyższego nad rozum, i zamiast poszukiwania innego pierwiastku ducha, wolał wypowiedzieć bankructwo rozumu, i pocieszyć się tym, że rzeczywistość owych idei z moralnych i praktycznych pobudek wynika.

Nowsza filozofia, a mianowicie już Fichte, przenoszą rozum ze sfery subjektowéj, do sfery przedmiotowéj. Myślenie — a zatém sądzenie i wnioskowanie — nie jest władzą ducha, ale jest istotą ducha, owo *numenon* zaś

umysł nasz ze światem zewnętrznym — takiego więc sądu rozum o numenach wydać nie mógł, bo tam nie było co łączyć.

** Bezpośrednie spojrzenie ducha – zob. *transcendentalną dialektykę w krytyce czystego rozumu.*

nie jest czym innym, jeno myślą, a zatym i téj duchowości myśl jest istotą. I od razu zapełnioną została przepaść, przedzielająca rozum Kantowski od poznania idei, przez to, że rozum i idea są jednéj natury, są duchowościami, a istotą obu duchowości jest myśl — i rozumowi wrócona z tryumfem kompetencya sądzenia w najwyższych instancyach.

Postęp ten filozofii był koniecznym i naturalnym i był rzeczywistym postępem. Przy owéj niemocy, owym bankructwie rozumu pozostać się nie mogło. Tu już z większym prawem, niżeli to widzieliśmy u Kanta, zatrzymaną została różnica między rozumem doświadczenia (*Verstand*) a rozumem filozofii (*Vernunft*). Bo jak tam rzeczywiste jest poznanie świata zmysłowego, tak tu filozofia zbieża do rzeczywistego poznania świata umysłowego.

Atoli właśnie dla tego świat doświadczenia leży po za obrębem filozofii; — filozofia wyłączywszy dla siebie sferę saméj duchowości, wyłączyła oraz jako władzę poznania jeden tylko rozum umysłowy. Że zaś to poznanie o tyle tylko jest podobne, iż rozum ten jest oraz istotą duchowości, ztąd rozum poznawający (*filozofia*) i rozum poznany (*idea*) jedno jest. Stało się, co Kant tylko przeczuwał i o czym nawiasem tylko w pierwszym wydaniu krytyki swojéj napomknął. „Być może, że owe podścielisko rzeczy (*das Ding an sich, numenon*) i nasza jaźń myśląca, jedną i tą samą są istotą inteligencyjną.“

Filozofia poszła daléj, zanegowała całkim rzeczywistość doświadczenia, jako przemienną i przypadkową, a przyjęła tylko rzeczywistość duchową, jako niezmienną w sobie i konieczną. Rozum przestaje być czczością, i wypełnia się coraz treściwszymi pojęciami, i *idee* już są rzeczywistym rozwojem rozumu, ujętego w takiéj pełni, jako to: *idea* państwa, *idea* piękna i t. d.

Kiedyśmy więc poprzednio scharakteryzowali rozum, pojmując go jako władzę umysłu subjektowego, trzeba nam teraz oznaczyć bliżéj charakter rozumu, pojmując go jako istotę duchowości *objektowéj*. — Stanowisko tu tylko przerzucone ze

subjektu duchowego, na objekt całéj duchowości, — rozszerzone z cieśni pojmującego rozumu, na rozłogi pojmującego się rozumu, z *mikrokosmu* człowieka do *makrokosmu* idei. Bóg sam, jako nieskończona *(absolutna)* idea, jest pojmującym się rozumem, nie jest zatym ideą po za światem, ale w świecie samym, bo rozum tylko w rzeczywistości świata pokazuje się. Tym sposobem świat niewidomy jest w świecie widomym i stanowi właśnie rzeczywistość świata widomego: tłumaczy się tu jasno, co Hegel w przedmowie do filozofii prawa powiedział: *was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig.*

Atoli co to jest, ten pojmujący się rozum przedmiotowy? co jest ta jego rzeczywistość? — Weźmy za przykład ideą państwa, będącą manifestacyą rozumu w stosunkach społecznych ludzkości. Państwa wszystkie, jakie są, były i będą, są tylko *fenomena*, są zjawiska, w téj zewnętrznéj postaci urzędników, wodzów, królów, ustaw i narodów, przypadkowe i bez rzeczywistości. Państwo rzeczywiste jest jego *idea*, jest *numenon* owych *fenomenów*, jest rozum rozwijający się w tych narodach, ustawach, prawodawcach i przychodzący do wiedzy siebie. To co się tam rozwinęło, bez względu, gdzie i przez kogo, leżało w konieczności rozumu, stanowiącego istotę państwa. Familia i społeczność były i są w nim koniecznymi momentami, i państwo jest tych momentów przeniknieniem. Jego wewnętrzne urządzenia — formy rządu — jego stosunek do innych państw — jego ostateczne przeznaczenie, być rozwojem ducha dziejowego — to wszystko tak jest zawarte w idei państwa, jak w wyobrażeniu trójkąta zawarte są prawdy trójkątowe bez względu, gdzie tę postać trójkątową upatrzymy, — bo trójkąt jako trójkąt jest tylko prawdą, a nie ten, lub ów trójkąt materyalny. Rozwój idei państwa jest tylko rozwojem tych prawd rozumu, które w niéj są utajone niewidomie, materyalność zaś tego rozwoju, to jest ludzie i narody, jest przypadkową, i nie sięga w rzeczywistość idei saméj.

Przekonywamy się na tym przykładzie dowodnie, że także charakter rozumu pojmującego się, to jest rozumu przedmiotowego, a następnie charakter idei saméj, któ-

réj istotą jest rozum, że charakter ten jest negacyą wszelkiéj materyalności, że nie ma w sobie pierwiastku kształtującego, że płody jego dla tego nie są wyobrażalne, że jest samą wiedzą nad sobą, i w sobie. Rozum objektowy pod tym tylko względem, że jest wiedzą siebie, jest pełnią *(konkretem)*, ale w tym oddaleniu się od rzeczywistości kształtującéj się w materyi i przez materyą, w téj idealności swojéj, jest czczością, jest martwością i dla tego *abtsrakcyą*, oderwaniem się od żyżywota, który jest przeniknieniem się materyi i ducha.

Rozum pojmujący się jest zatym, podobnie jak rozum pojmujący, samym pojęciem, samą myślą, tylko, że jest pojęciem siebie i myśleniem siebie. Nie tylko z tego jednakiego wypadku, ale więcéj ztąd, że manifestacya rozumu pojmującego się odbywa się w ludzkości, a zatym w objawie rozumów pojmujących, wypada, że rozum pojmujący i pojmujący się jest jeden i ten sam rozum umysłowy, jest jedna i ta sama mądrość; tylko tam nieskończona — boża; — tu skończona — człowiecza — ale natury boskiéj.

Aby nakoniec rozum doświadczenia, rozum, któryśmy nazwali zmysłowym, innéj był natury, niżeli rozum umysłowy, przypuścić musiała filozofia, zaprzeczająca światu pojawów rzeczywistości; ale nie przypuści filozofia, która świat pojawów podniesie do godności świata intelektualnego w ten sposób, że powie: prawda, że rzeczywistością widomego świata jest świat niewidomy, ale i to prawda, że rzeczywistością niewidomego świata jest świat widomy. Wyższą zaś być musi mądrość boska dla tego, że jest widoma, że się słowo stało ciałem, że się myśl przeoblekła w postać; — niżeli mądrość boska niewidoma.

Urzetelnia się więc i tu brak u nas przeczucia różnicy między rozumem doświadczenia, a rozumem filozofii. Bo to jest jeden i ten sam rozum, jedna i ta sama istota tak ducha subjektowego, jak ducha objektowego. Wszelako inne jest zupełnie pytanie, czyli rozum — jak to mieć chce filozofia niemiecka — wypełnia całkowitą istotę tak skoń-

czonego, jak nieskończonego ducha. Tu tylko widzimy, że najwyższy stopień potęgi, do jakiéj znaczenie rozumu dochodzi, jest wiedza siebie, przeświadczenie bezwarunkowe, i dla tego filozofią nowoczesną nazwano bardzo oznaczająco myśleniem myślenia (arystotelesowe *noesis noeseos).*

Już i nasz Kopczyński uczniom uczącym się gramatyki narodowéj zaraz powiada na wstępie, że różnimy się ludzie od zwierząt rozumem i mową, a Kartezyusz domyśla się, że dla tego zwierzęta nie mówią, bo nie myśląc, nie mają co mówić. Zapewne więc, jak to i Hegel w encyklopedyi swojéj (§. 2.) utrzymuje, wielkim jest zdobytkiem filozofii, iż pojęła ducha jako istotę myślącą i rozumną, i tym sposobem wydarła poniżoną jego godność wszelkiego rodzaju przesądom wiary i zaciemnienia. By to jednak był najwyższy dobytek ducha, i wypełniał całą jego istotę — nie sądzimy.

Nie wyprzedzając jednak tego, coby już do części organicznéj naszego pisma należało, bierzemy rozum w znaczeniu, w jakim go mieć chce filozofia niemiecka, w znaczeniu ducha (raczéj duchowości), będącego pojmującym się rozumem — i wyprowadzamy ztąd konieczne następstwa.

a) Jedynowładztwo rozumu. — Ponieważ rozum sam całą istotę ducha wypełnia, nie ma więc nic duchowego, prócz rozumu. Świat społeczny i świat natury, są manifestacyą samego rozumu, materyał zaś téj manifestacyi jest przypadkowy, przemienny, bez ceny, bez znaczenia.

Rzeczywistością świata widomego jest rozum, sama wiadomość jest niczym — jest kawałkiem drzewa i kawałkiem gałganu przy tronie rozumu. * Przed rozumem w pył się obraca wszelka materyalność. Instynkt, uczucie, wyobraźnia, i wszystko, co z tych antirozumowych pierwiastków wypływa, ciemnością jest i nie ostoi się przed rozumem. Przeczucia, proroctwa, natchnienia, jasnowidzenia i t. p., jeżeli nie są fałszerstwem, są słabym przebijaniem się ducha w omacku materyi — skutkiem krwi lub słabości nerwów — i dla tego nie

* *Plunder* jak się Michelet wyraża.

mogą iść w porównanie z jasnym widzeniem pojmującego się rozumu. Wiara ludu i jego tradycya są podobnie spaczoną, początkową wiedzą prawd żywotnich, — uwikłaną w cudotworną fantazyą ludzi. Religia sama, by też i chrześciańska — ślepa jest, i sam rozum tylko ją do godności i uzacnienia dowieść może. Nie ma zatym innego pierwiastku wiekuistego ducha prócz rozumu, i dla tego rozum wszystko owładnąć musi i wszystko podciągnąć pod prawa swoje, wszystkiemu nadać sankcyą, a co téj sankcyi nie ma, bytu nie ma, niczym jest. Takie jedynowładztwo rozumu jest czystym deizmem żydowskim — jest Bóg Izraela, wyłączający wszystkich innych bogów, sam bez troistości osób w sobie. Trójca chrześciańska ma tę głęboką prawdę, iż jest zniesieniem saméj nieograniczonéj władzy Boga. W jednym Bogu są trzy osoby Stworzyciela, Oświeciciela i Odkupiciela, czym zniesione jedynowładztwo, któreby musiało być zatraceniem świata. Duch filozofii niemieckiéj, jako pojmujący się rozum, jest pojęty jedynie jako Oświeciciel, nie ma w nim ani Stworzyciela, ani Odkupiciela. To, co filozofia za trójcę w Bogu podaje, jest abstrakcyą, nie trójcą indywidualnego żywota trzech osób.

b) Krytycyzm rozumu. — To jedynowładztwo rozumu i nadawanie wszystkiemu sankcyi, robi bezpośrednio stanowisko jego krytycznym, i nadaje właśnie wysoką jego wartość. Rozum wszędzie szuka siebie, a gdzie siebie nie znajduje, prawdy nie znajduje, ale fałsz; nie sąd, ale przesąd. Rozum więc pochodnią prawdy, i przy jéj świetle świat odróżnił ciemność od jasności, istotę prawdy od pozoru prawdy. Jest to, jak się rzekło, duch oświeciciel, który z nami jest po wszystkie wieki i naucza nas wszelkiéj prawdy. Atoli dwie ujemne strony z téj krytycznéj natury rozumu podają się bezpośrednio:

a) rozum, który wszędzie tylko siebie szuka, nie ma i nie potrzebuje pierwiastku organicznego, którymby coś kształtował, tworzył, z siebie do pojawu wyprowadzał. Rozum więc sądzący i wnioskujący, — dociekający i pojmujący — jest w tych wszystkich przedmiotach tylko wie-

dzeniem siebie, ale jest bezmocen stać się stworzycielem. On siebie wie i pojmuje w przeszłości — ale on téj przeszłości potęgą swoją nie zbudował, bo dopiero przez to, że się stało, pojął się, iż się tak stać musiało, ale przed czynem tego pojęcia nie miał; — on siebie wie w teraźniejszości, ale i téj nie stworzył, bo ona jest dzieckiem przeszłości, która się przed wiedzą jego rozwinęła; — on siebie wiedzieć może nawet w przyszłości, ale jak wedle téj wiedzy tę przyszłość zbudować, do tego nie ma potrzebnego żywiołu. W ogóle więc rozum nie jest i nie może być budującym, organicznym.

b) Jeżeli jednak przeszłość zbudowała się i przyszłość się wciąż buduje, więc musi być inny pierwiastek ducha, mający siłę wywołania świata widomego do życia; — rozum, który wszystko zanegował, i ten twórczy pierwiastek w duchu zanegować musiał. Duch oświeciciel zanegował ducha stworzyciela. Negacya ta, nie tylko jest pominięciem, niedopatrzeniem tego pierwiastku twórczego w duchu — ale jest jego nieuznaniem; a zatém *dissolucyą* tego wszystkiego, cokolwiek siłą onego pierwiastku twórczego ukształtowało się. Najokazalszy tego dowód, bo na wielką skalę, mamy w protestantyzmie, gdzie rozum nurtujący podminował całe fundamenty wielowiecznego gmachu chrześciaństwa, i wszystkie kształty i formy, siłą twórczą ducha kształtującego do żywota powołane, rozwiązał, zulotnił. Nic a nic z całego chrystyanizmu nie zostawił, prócz nagiéj *idei* — bez ciała, bez kształtu.

c) Abstrakcya rozumu. — Rozum, jako rozwięzujący wszystkie kształty, a do tego jedynowładny, byłby straszliwą potęgą, i rozwiązałby cały świat kształtów, byłby, jakom to rzekł, zatraceniem świata. Ale ta negacya i to jedynowładztwo obraca się w sferze saméj bezwładnéj myśli, wszędzie się znajdującéj i wszędzie się wiedzącéj, ale nic nie tworzącéj. Rozum, że nie ma pierwiastku kształtującego, nie tylko nie może nic stworzyć, ale nie może i nic rozwalić, sam nie ma siły, aby wyjść z siebie do czynu. Ztąd to protestantyzm rozwiązał się w teoryi, ale w praktyce stoi silnymi jeszcze korzeniami, ujęty w sercach ludu, i teorya rozumu go nie roz-

wali, jeżeli się nie oblecze w ciało ukształtowane, nie nabierze żywota, ażeby z tym, co ma kształt i żywot, poszła w zapasy. Kiedy chrystyanizm rozwalał poganizm, nie rozwalał go myślą, ale wiarą, która na sercach ludzkich dla téj nowéj religii kościół zbudowała — kościół żywy, nie kamienny — kościół w krwi i ciele, dla tego kościół wojujący i tryumfujący.

Tego żywota z krwi i ciała nie ma rozum, nie ma żadna idea jego. Jest on myślą pełną wiedzy i to jego stanowi wypełnienie *(konkretyzm)*, ale nie ma żadnego pierwiastku w sobie, aby z téj martwéj wiedzy ruszył się, wyszedł z siebie — bo ruch, wyjście, działanie, czyn — są to materyalne pojęcia, niegodne rozumu — będącego poważnym, wiecznym spokojem wiedzy. I dla tego to nazwaliśmy rozum, mimo jego pełni wiedzy, abstrakcyą. Abstrakcyą w naszym znaczeniu jest to, co się oderwało od wszelkiego kształtu, od wszelkiéj materyalności i dla tego jest martwe, jest życiem *in potentia*, ale nie żywotem, nie życiem *in actu*. Pod tym względem abstrakcyą jest i absolutna idea Heglowska, jako najwyższa pełnia wiedzy, najwyższe *concretum*, — i najniższa idea bytu *(das Sein)*, żadną a żadną wiedzą niewypełniona.

Z tego rozwinięcia i rozjaśnienia istoty rozumu pokazuje się, że jeżeli istotą bezwzględnego ducha ma być rozum, najwyższymi jego kategoryami mogą być takie tylko kategorye, w których nie ma jeszcze wyjścia ducha z siebie do kształtu, do czynu, do żywota. Takimi kategoryami są subjektowość, objektowość i subjekt-objektowość, — ta ostatnia nie jest osobą, jak to chcą mieć filozofowie niemieccy, ale jest istotą wiedzącą się, bezwzględną. Istota już jest istnieniem wypełnionym, ale jeszcze nie jest osobą. Bóg pojęty jako duch ma wyższe kategorye, które częścią znachodzimy z imienia tylko w filozofii niemieckiéj, jak indywidualność i osobowość, nieśmiertelność i żywot wieczny — częścią nie znachodzimy ich wcale, jak kategorye tworzenia, odkupienia i oświecenia, oddawna złożone w pojęciu jedynego Boga w troistości osób.

Wszelako trzymając się tylko kwestyi, o które się dziś filozofia rozbija — kwestyi osobowości Boga i nieśmiertelności duszy — już z góry wyrzec możemy, iż filozofia na stanowisku samego rozumu do pojęcia ich przyjść nie może. To, co filozofia niemiecka daje w miejsce tych kategoryi,* jest pod samą nazwą zupełnie co innego. Już to Cieszkowski** wyrzuca Micheletowi, że chrzci swoje pojęcia nazwami z dogmatów wziętymi, które zupełnie co innego znaczą. Michelet zarzut ten przyjmuje,*** ale powiada: „że filozofia ma prawo na odbitych monetach symbolów religijnych wycisnąć własny stempel, a nawet je przetopić. Jeżeli zaś wyraz taki nie chce się przyznać do znaczenia, jakie mu filozofia — przyjąwszy go — nadała — tym gorzéj.“ Wyrzeczenie to znakomitego w nauce męża zaledwieby było podobnym do prawdy, — takim tchnie poniżeniem tego wszystkiego, co nie jest filozofią — gdybyśmy już wyżéj nie byli rozwinęli jedynowładztwa rozumu, a ztąd nie poznali, że zeń istotnie taka pretensya wypada, iż rozum do wszystkiego ma prawo i czego się dotknie, to uszlachetnia i uzacnia — zaś ograniczony tylko tego uzacnienia nie przyjmuje, — bo nie pojmuje.

Naszym zdaniem nietylko dowolna, ale i niebezpieczna rzecz, na monecie wyrazu stempel wiekami utrwalony na inny przebijać, bo gotowi ludzie takiéj nowéj monety nie uznać, zawszeby zaś pokazywało się ubóstwo téj dziedziny, która snać własnéj monety nie mając, do innéj dziedziny po nią sięga i stempel własny na niéj wyciska. Sięgnął tu filozof berliński przypadkiem po obraz, który przed pół wiekiem, nie oledwie pod tymi samymi stosunkami miał miejsce w rzeczywistości i dał dowód, że tak w sferze myśli, jak w sferze praktyki życia, z tych samych przyczyn, te same idą skutki. — Wracamy do założenia.

Osoba w znaczeniu religijnym jest Bóg w po-

* Zobacz Rozdział II. tego pisma.

** *Gott und Palingenesie.*

*** *Entwickelungsgeschichte der neuesten deutschen Philos.* p. 388.

tędze tworzenia i działania, Bóg żywy, wszędzie obecny, materyalność cała jest jego szatą i w téj szacie pokazuje się człowiekowi — to w krzaku ognistym, to spuszczający się jako obłok na świątynię — dający znać przez głos i słowa bytność swoją — zstępujący w ognistych językach — stający się człowiekiem — ukazujący się w postaci jakby gołębicy. — Cokolwiek tu fantazya ludu i sztuka dodała, ta głęboka w tych kształtach leży przecież prawda, iż duch jako osoba pojęty być nie może, jeżeli nie będzie pojęty w materyi, że w tym połączeniu materyalności i duchowości, — z czego się zaraz wyradza kształt, czyli duchowością upostaciowana materya — że w takim przeniknieniu się dwóch pierwiastków jest tylko możliwość żywota Boga jako indywidualności siebie wiedzącéj i działającéj — czyli jako osoby.

W znaczeniu prawnym — osoba jest człowiek, mający prawo objawić wolę swoję, a zatém mający wiedzę téj woli. Wedle nauki Chrystusa, każdy człowiek jest osobą, bo jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga, będącego także osobą. — Osoba tu jest więc rzeczywisty człowiek z wiedzą woli swojéj, a tą wolą objawia czyny swoje.

W znaczeniu nakoniec pospolitym duch-osoba jest jak człowiek-osoba, tylko że w ciele nieskazitelnym i nieśmiertelnym, przenikającym czas i przestrzeń, — atoli w całéj indywidualności żywota. Takimi osobami zapełniła starożytność nieba, ziemię i wody; takimi osobami i świat chrześciański zapełnił świat niewidomy, do którego drzwiami jest śmierć. — Dusza jest w wyobrażeniu religijnym i pospolitym taką osobą, w materyalności, duchowi tylko właściwéj, na postać człowieka ukształtowanéj, i razem w indywidualności żywota — i taki to żywot rzeczywisty, nie idealny, nazywa się nieśmiertelnością duszy.

Nie jest naszą myślą w przytaczaniu téj różnorodnéj galeryi obrazów ducha, narzucać je filozofii do wyboru, lub naśladowania; ale chcieliśmy nimi dowieść, że w poczuciu wszystkich narodów i wieków złożone jest pojęcie ducha, jako osoby żywéj, pojawnéj przez kształt i materyą, i że pojęcie nieśmiertelności tylko do takiéj osoby jest przywiązane. Jeżeli więc

to pojęcie pod rozmaitymi — by też najdzikszymi formami fetyszyzmu — zawsze i wszędzie się pojawiało — i teraz jeszcze tak gwałtowne daje się czuć parcie tego poczucia, iż zmusza nawet filozofią do podejmowania onéj monety i przebijanie jéj na swój stempel; — powinnoby to filozofią zastanowić, że system na panowaniu samego rozumu oparty, nie może być prawdziwy, gdy w materyi Boga i nieśmiertelności przychodzi do rezultatów, z wiarą i utajonym — instynktowym — pojęciem wszystkich czasów sprzecznych.

Obie te kwestye są tak ważne — że choć w obliczu rozumu, powaga przytoczona z przeszłości i teraźniejszości nic nie znaczy, — to przynajmniéj to znaczyć powinno, że gdy w masach ludu i w pierwiastkach narodów nie ma wiedzy czystéj pojmującego się rozumu, musi być przynajmniéj wiedza ciemna, ukryta, symboliczna — którą instynktem, albo poczuciem nazywamy — mocą któréj utrzymany być musiał związek między Bogiem — jeżeli jaki jest — a człowiekiem; i między przyszłym — jeżeli jaki jest — a teraźniejszym żywotem ducha człowieczego.

Albo więc trzeba być materyalistą i powiedzieć: nie ma Boga, nie ma żywota przyszłego; — albo przypuszczając jedno i drugie, sięgnąć w głąb religii i pojęć wszystkich czasów i narodów, — i zobaczyć, jakie to pojęcie w tych tysiącznych formach, w tych nawet przesądach i spaczeniach wyobraźni, ostaje na głębi, jako odwieczne ogniwo widomego i niewidomego świata. — Duch człowieka jest dziś co do natury taki, jaki był przed wieki; dla tego dość pojrzeć w głąb siebie, a odkryjemy tam a priori to samo poczucie onych prawd żywotnych, które a posteriori odkrywamy w historyi religii i sztuki wszystkich czasów.

Głos ten utajony odzywa się i w filozofie; — zmartwychwstają w nim wszystkie pojęcia przeszłości i nadają mu siłę i potęgę, którą stacza walkę z rozumem. Rozum uważa swego przeciwnika za same niepokoje wyobraźni, za same złudzenia; — jednak opędzić im się nie może i aby się tych zakłóceń pozbył, sam siebie łudzi, przypuszcza osobę Boga i nie-

śmiertelność duszy — ale po swojemu je rozumie, to jest bez kształtu, bez żywota, bez materyalności.

Rozum zamianował się całkowitą istotą ducha i jest wiedzą, sądem, myśleniem. Inne władze duchowe policzył do funkcyi ducha z ciałem ludzkim spojonego — jako to: czucie, pamięć, wyobraźnią i t. p. — co jest przedmiotem psychologii empirycznéj. Naturalnie więc, że duch który jest bezmateryalnym, samym pojmującym się rozumem, tych funkcyi mieć nie mógł, i że je rozum z istoty ducha wyłączyć musiał.

W téj konsekwencyi — dla tego że jednostronna — leży wielka inkonsekwencya. Nie zaprzeczamy, że rozum objawia się przedmiotowo n. p. w państwie, w dziejach, ale ta przedmiotowość jest skutkiem znowu subjektowego rozumu, bo państwo i dzieje tworzą ludzie, naród składający — czyli rozum przedmiotowy o tyle tylko jest podobny, o ile koncentruje się w jednostce rozumu subjektowego. Ostatecznie więc rozum pojmujący się bezwzględnie, pojmuje się przez rozumy względne jednostkowe. Ludzie zatym żyjący — ludzie z duszą i z ciałem, są, że się tak wyrażę, naczyniami pojmującego się rozumu. Jeżeli zaś tak jest, wtedy i rozum podobnie jest pod wpływem ciała, jak jest pod tym samym wpływem i czucie i pamięć i wyobraźnia. Rozum zatym podobnie będzie władzą sądzenia, myślenia, wnioskowania, pojmowania zmysłowego i umysłowego świata, jak inne władze umysłu są władzami innych funkcyi ducha. Istota ludzka tak mało więc jest samym tylko myśleniem, jak mało jest samym tylko czuciem, samą wyobraźnią itp. — ale jest jednością wszystkich tych władz razem, którą to jedność pojęła już filozofia niemiecka i nazwała ją przeświadczeniem, wiedzą siebie *(Selbstbewustsein)*. Dwie tylko popełniła w tym pojęciu pomyłki: raz, że tę wiedzę przypisała samemu rozumowi, gdy rozum, jak późniéj się pokaże, bez pamięci, czucia i wyobraźni nic nie mógłby pojmować; powtóre, że stan ducha wzięła za ducha samego, i dla tego z tego stanu nie przeszła do żywota i do postaci ducha, ale powiedziała duch a rozum jedno jest, — żywot

jego jest wiedzenie, — wieczność jego jest wieczność prawdy, — osobowość jego jest wiedzenie się w nas.

Filozofia rozumu ze swego stanowiska odrzucić musiała wszelkie wyobrażenia swoich pojęć i swoich idei, idea nawet najwyższa nie ma wyobrażenia. Jest to znowu Bóg żydowski, który się ani przedstawić, ani obrazem pojąć nie da. Filozofia odrzuciła tę wyobrażalność idei swoich dla tego, że na drodze samego rozumu do nich przyszła, a rozum sam nie ma żadnego w sobie pierwiastku kształtującego. Że zaś tą wyobrażalnością, jako sferą niegodną idei, pogardziła, wypadło ztąd, że w istocie ducha, krom rozumu, żadnych innych władz nie przyjmowała.

Hegel* powiada: „treść, wypełniająca naszą wiedzę, są to uczucia, obrazy, wyobrażenia, myśli, pojęcia. To co się jako wyobrażenie, obraz, lub uczucie przedstawia, jest albo połączone z myślą, albo nie. Ta sama treść wszakże może być także tylko pomyślaną, bez onych przydatków. W tych różnych formach treść, będąca przedmiotem naszéj wiedzy, przedstawić się może i wydawać się na pozór różną, a jednak być jedną i tą samą treścią."

Głęboka w tym orzeczeniu prawda. Co tu Hegel zowie treścią *(Inhalt)* wiedzy, jest istotą ducha, rzeczywistszą, niżeli jest wiedza sama. Ta więc istota ducha manifestuje się we wszystkich tych formach czucia, wyobraźni, myśli i t. d. i we wszystkich na odwrót się pojmuje. Wypadałoby ztąd naprzód, że nie samo myślenie jest wyłączną manifestacyą ducha, ale że są i inne jeszcze formy umysłu naszego; powtóre, że jeżeli z wyobrażeniem treści połączona być może myśl wiedząca się w tym wyobrażeniu, natenczas ta przedmiotowość ducha wyższą być powinna, jako kojarznia obrazu i myśli, niżeli każda z tych pobocznic z osobna. Jeżeli zaś filozofia niemiecka samo myślenie wzięła sobie za przedmiot,** wolno jéj to było, ale niech nie uważa w tym

* *Encyklopedie der philos. Wiss. 2te Ausgabe* § 3.
** Tamże § 5.

jednostronnym pierwiastku wyższości swojéj, ani niech litościwie nie wzdryga ramion nad tymi, co w filozofii szukają wyobrażalności jéj pojęć. Oni wiedzą, czego szukają, bo szukają żywotnego, a więc wyobrażalnego ducha. I prawdą jest, że odejm im wyobrażalność, usuwasz z pod nich grunt mocny, na którym stać przyzwyczajeni. Gruntem tym jest ciało, w którym się jedynie żywot objawia, a żadna z idei filozofii niemieckiéj nie ma tego ciała, — jest bezkształtna, niewyobraźliwa — ale dla tego téż martwa w sobie.

II.

Ostateczne wypadki filozofii samego rozumu.

Po tym przedstawieniu krytycznym rozumu, w czym musieliśmy mieć na oku systemy filozofii niemieckiéj, na rozwoju samego rozumu opartéj — po wykazaniu jego czysto idealnéj natury, obranéj z wszelkiego pierwiastku kształtowania swych pojęć — okażmy teraz rzeczywiste z takiego czysto rozumowego stanowiska wypadki, tak w filozofii, jak w religii i polityce, abyśmy mieli na to aposteryoryczny dowód, cośmy mniéj więcéj z apriorystycznego uważania rozumu wykryli. Nie pozwalamy sobie wchodzić w ścisło-naukowe rozbiory, by okazać, jak w tych trzech obszarach ducha panowanie rozumu coraz bardziéj a bardziéj szerzyło się, jak wytracało wszystkie inne objawy duchowe, te mianowicie, które się drogą czucia, lub drogą wyobraźni manifestowały — jak przyjść nareszcie musiało do obecnéj posuchy świata — świata bez serca i bez kształtów — świata samych myśli, samych pojęć, samego rozumu. Praca taka zakrawałaby na dzieło obszerne — ale ważne, nader ważne, dla otworzenia oczu dumą samego rozumu olśnionéj inteligencyi narodów.

Dla naszego celu wystarcza krótkie tylko obejrzenie głównych systemów filozofii rozumu od Kartezyusza do Hegla, i zwrócenie uwagi na główniejsze wypadki w polityce i religii, będące bezpośrednim wypływem następstw owéj filozofii.

Nową filozofią bardzo słusznie rozpoczynają od Kartezyusza. On bowiem pierwszy wprowadził nieograniczoną jego samowładzę. Jego sławne *cogito, ergo sum*, jako najwyższy pewnik wiedzy ludzkiéj, jest oraz najwyższym trybunałem, jedyną i ostatnią instancyą, stanowiącą o wszystkim i we wszystkim. — A ponieważ tę pewność daje rozum, wypowiedziana więc owym zdaniem rozumu nieograniczona samowładza. Wiadomo, że *Des Cartes* odrzucił wszelką, jakiéjkolwiek natury, powagę, niczemu nie przyznał prawdy, ani bytu, na żadne świadectwo się nie odwołał, krom rozumu swego * — i ten to rozum, wśród téj zupełnéj niewiary powiedział mu nareszcie, jako pierwszą prawdę i pierwszy pewnik: jesteś, bo myślisz.

Od owego též czasu rozpostarło się szeroko panowanie samego rozumu i w kolei czasu nic się ostać nie mogło, co się przed trybunałem rozumu nie ostało. Tego charakteru nie miała filozofia dawniejsza. Nie mówię o filozofii scholastycznéj, która będąc w służbie teologii, samą rozsnówała myśl odrębną, bez niweczenia istoty rzeczywistego świata. — Dla niéj i owszym dogmata nauki Kościoła, uważane jako bezpośrednie objawienia Boga, były tym samym słupami herkulesowymi, po za które rozum nie ważył się przechodzić. Wolno je było rozbierać, ale ich nie było wolno tykać. I na téj to *Tantalusowéj* pracy biedzi się i nuży scholastyka tyle wieków. Ale sama nawet idealna filozofia Greków uważała wyższą w nas potęgę, niżeli rozum. Platona *idee*, na których

* „Odrzucając to wszystko, o czym w jakikolwiek sposób powątpiewać możemy, i przypuszczając, że jest fałszem, łatwo także przypuścimy, że nie ma Boga, nie ma nieba, nie ma tworów, że my sami nie mamy rąk, ni ciała; — dla tego jednak przypuścić nie możemy, ażebyśmy my, co tak myślimy, niczym nie byli, sprzeciwia się bowiem (naturalnie rozumowi, który tu sam sędzią), abyśmy mniemali, iż to, co myśli, w tym samym czasie, kiedy myśli, nie istniało. A zatym wiedza *(cognitio)* ja myślę, a więc jestem, jest ze wszystkich najpierwszą i najpewniejszą, która się każdemu badającemu porządnie nastręcza."

Principia philosophiae P. I. § 2. 7.

modłę swoją rzeczpospolitę formował, nie był to rozum indywidualny, ale były prototypy doskonałości boskiéj, w głębi duszy człowieka złożone, które tam rozum dopiero dopatrywał i rozwijał.

Ponieważ więc Kartezyusz pierwszym jest z filozofów, który nadaje początek filozofii rozumu, idźmy więc krok w krok za postępem jego myśli, a w tym pochodzie poznamy charakter całéj następnéj filozofii. — „Choćbym o wszystkim zwątpił — powiada — o tym zwątpić nie mogę, abym ja, co wątpię, nie był czymś wątpiącym. Cóż to jest wątpić? — jest myśleć, a więc to, co myśli, jest w nas istota rzeczywista, mająca pewność, — i pierwszą, jedyną pewność swojego istnienia. A że mogę zwątpić o świecie o wszystkim, co widzę, o własnym ciele nawet — widać, że to, co w nas myśli, jest istota różna od ciała, bo właśnie przez to zwątpienie o wszystkim, wyróżnia się od wszystkiego, i tylko jest sama w sobie, sama siebie pewna — jest to więc duch, niemający ani farby, ani zapachu, ani smaku, ani niczego, co do ciała należy; nie podobna więc wyobrazić go sobie zmysłowo, albo zdjąć zeń obraz jaki, on siebie sam tylko pojmuje przez czysty rozum *(per purum intellectum)*. * — Ponieważ więc jestem istotą tylko myślącą, a nie rozciągłą, jak ciało, więc od ciała jestem zupełnie różny, i bez niego istnieć mogę.“

Zasady późniejszéj filozofii, że być a myśleć jest jedno i to samo, że istotą ducha jest myślenie, że tylko rozum, jako myślenie pojmujące, daje pewność o wszystkim — są, jak widzimy, złożone już w tym początku filozofii Kartezyusza. — Wszystko tu z najściślejszą konsekwencyą wyprowadzone z tego zaczątku *cogito, ergo sum.* Ale właśnie chodzi o prawdziwość tego początku. Ja wiem siebie innym od współczłowieka, od konia, od dębu, zgoła od całego świata, i dla tego, że się wiem innym od tego wszystkiego, mogę to wszystko zanegować, zwątpić o tym — atoli wiedziałżebym się innym od tego wszystkiego, gdyby tego wszystkiego nie było? — zaiste nie. Więc co mi daje pewność siebie sa-

* Princ. phil. 1. 8 Epistolae P. III. 113. P. 1. 30.

mego? — oto to wszystko inne, co mnie otacza. Mogęż więc wątpić o tym wszystkim, co właśnie — że jest — sprawia, iż i ja wiem o sobie, iż jestem? A zatém przed owym *cogito, ergo sum*, idzie poprzednik przez Kartezyusza opuszczony: *cogito, quia res sunt.*

Następnie wedle Kartezyusza widzę, że mam ciało, które jest rozciągłością, ale zmysł łudzić może, wątpić mogę, aby to było ciało — lecz ja, co tak wątpię, jestem czymś, i jestem dla tego czymś innym, niżeli ciało. Z tego wynikać ma niemateryalność duszy. Prawda, że ani noga, ani ręka nie myśli, ani brzuch, ani nawet głowa, jako głowa — więc jest istota inna, która w nas myśli. Atoli myślałażby, albo potrafiła wątpić o ciele ta istota, gdyby była bez ciała. Ja, co tak wątpię, zaprawdę jestem czymś realnym — ale ja, co tak wątpię, mógłżebym wątpić i być czymś, gdybym nie był żyjącym — nie żył w tym właśnie ciele? Gdyby była prawda, że ta istota w nas myśląca niezawiśle myśli od ciała, musiałaby myśleć przed urodzeniem.

Błąd więc, z którego wyszedł Kartezyusz, a następnie cała filozofia czystego rozumu, jest przypuszczenie istoty myślącéj bez ciała i bez świata. Nie dla tego więc jestem, że myślę, ale dla tego jestem, że świat jest, a ja w tym świecie przez ciało. W tym zdaniu wyrzeczona jest pewność wszystkich tworów i nie może być inaczéj. Wyższa dopiero potęga pewności leży w zdaniu: jestem, ponieważ Bóg jest.

Myślenie w znaczeniu Kartezyusza jest to wszystko, co wiedzę obudza, a zatym czuć, chcieć, wyobrażać, pojmować, jest to samo, co myśleć, „*atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hic, quod cogitare.*“ * W téj mierze bierze Kartezyusz całą umysłowość za istotę ducha, i dla tego wyżéj stoi, niżeli jego następcy, którzy samo myślenie za istotę ducha wzięli. Wszakże i taka idealna istota ducha jednostronnością jest. Ciało równe ma prawo powiedzieć — i powiedziała to następna szkoła materyalistów

* Princ. Phil. I. IX.

francuzkich — myślisz, ponieważ ciałem jesteś, a więc jesteś dla tego, że ciałem jesteś. Myśl jest ruchem *molekilów* (kuleczek) nerwowych; z poczęciem ciała poczyna się byt człowieka; wszystko co jest, jest tylko ciało, i nie ma nic prócz ciała, prócz materyi. Z tych dwóch jednostronnych zapatrywań się na rzeczy, jednostronność materyalna jest tylko bardziéj bijąca, jako zmysłowa, niżeli jednostronność idealna, jako umysłowa.

Kartezyusz, położywszy istotę myślącą i różną od ciała jako pewnik filozofii, tak daléj wnioskuje: mając pewność siebie, muszę téż mieć pewność tego wszystkiego, o czym się istotą moją myślącą przekonywam. Widzimy tu wyraźnie ów *circulus vitiosus*. Kartezyusz wnosi z pewności siebie o pewności zewnętrznego świata, kiedy na odwrót pewność zewnętrznego świata daje mu pewność siebie. Bo jeżeli, jak Feuerbach słusznie powiada,* wątpienie Kartezyuszowe jest tylko wyróżnianie się myślącéj w nas istoty od wszystkiego, co jest ciałem — wypada, że gdyby nie było od czego się wyróżnić — gdyby nie było ciał, nie mógłbym się wyróżnić, następnie wątpić i myśleć.

Atoli przez to, że mam pewność istnienia przedmiotów, nie mam jeszcze poznania tych przedmiotów. Na ten cel pojmuje Kartezyusz idee wrodzone. Taką ideą wrodzoną jest idea najdoskonalszéj istoty, czyli Boga. Ztąd, że tę ideę mam w sobie, wnosi, że ta idea istnieć musi, bo idea doskonalsza odemnie, nie może być ze mnie, ale zkąd indąd. Od świata być nie może, bo ten nie jest doskonały, a więc musi być od Boga samego. Nareszcie co jest najdoskonalsze, to musi istnieć, inaczéj bez mocy istnienia nie byłoby najdoskonalsze. ** To tak nazwane ontologiczne dowodzenie istności Boga, zbijali późniejsi filozofowie, mianowicie Kant. „Przekonany o bytności Boga — daléj wywodzi Kartezyusz — jako istocie najdoskonalszéj, nie mogę przypuścić, aby ta

* *Geschichte der neuen Philosophie* I. 215.
** *Princ. Phil.* I. 14.

istota łudzić mnie chciała i w błąd wprowadzać; więc o czym mam jasne pojęcia i wyobrażenia, to rzeczywiście musi być takim, jakim je pojmuję i jakim je wyobrażam sobie; poznanie zatym wszelkiéj prawdy od poznania Boga zależy, tak, iż nie znając Boga, nic znać nie możemy.“ *

Ten ostateczny wypadek filozofii Kartezyusza, że tylko w Bogu jest wszelka prawda, sprzeczny jest z téj filozofii początkiem. Boć i prawda istnienia mego, jako myślącéj istoty, przez istnienie Boga tylko, jako prawda pojętą być może. — Jestem więc dla tego, że Bóg jest. Czyli Bóg jest *prius*, wszelkie istnienie ludzkie *posterius*. Ową pewność siebie nie dało mi zatym moje myślenie, ale to, że to myślenie jest z Boga. Na téj wysokości mógł się był od razu postawić Kartezyusz. Czuł on dobrze, że idea najwyższa Boga nie może od rozumu ludzkiego być zależną. Dla tego utrzymywał, że byt téj idei leży w pojęciu jéj saméj, jako najdoskonalszéj; — dla tego wrodzone idee przyjmował, będące niejako stemplem Boga, wyciśnionym na duszy człowieka przy stworzeniu; — dla tego wreszcie pewność siebie nie chciał z wniosku wyprowadzać, ale z bezpośredniego jakiegoś poglądu ducha, „*non ex syllogismo concluditur, sed tamquam res per se nota simplici mentis intuitu agnoscitur.*“ — Wszystko to dowodzi, że jakkolwiek Kartezyusz rozum za miarę wszystkiéj prawdy położył, nie śmiał jednak jeszcze ani duszy zniżyć do saméj myśli, ale ją jako istotę immateryalną od ciała wyróżnił; i nie śmiał Boga wciągnąć jako wnętrze *(immanencyą)* świata; pojął go tylko jako ideę najdoskonalszą, któréj człowiek ma wiedzę wrodzoną, ale która mocą téj najwyższéj doskonałości sama przez się istnieje.

Kartezyusza stanowisko dało zatym początek filozofii rozumu, ale jéj jeszcze nie przeprowadziło. Był on pod wpływem dogmatów religijnych i kwestye osobowości Boga i nieśmiertelności duszy były dlań, jako artykuły wiary, nietykalne. Na wielu miejscach w listach swoich ręczy, że

* *Princ. Phil.* I. 29. — *Med. IV.*

w niczym dogmatów wiary, którą wyznawa, naruszać nie myślał. Ztąd to katoliccy filozofowie (Günther, Pabst) * policzają go do siebie i bronią od wszelkich następstw, które system jego wywołał. Utwierdzał ich w tym mniemaniu najwięcéj rozstęp, utrzymany między materyą i duchem, i twierdzenie Kartezyuszowe niemateryalności duszy i Boga — twierdzenie właśnie z pojęciem chrystyanizmu, — a katolicyzmu w szczególności całkim sprzeczne. ** Głębiéj zajrzał Abbé Gerbert, porównywający zasady Kartezyusza i de la Mennais, gdy powiada: że tylko szczęśliwa inkonsekwencya uratowała Kartezyusza, iż zwątpień swoich na dogmata religii nie rozciągnął.

Kartezyuszowa dusza nic innego nie jest, tylko wiedzeniem się, czyli myśleniem, i dla tego od ciała różnym, bezmateryalnym. Ciało samo jest automatem, odbywającym ruchy organiczne bez wiedzy duszy. Jak zaś ta dusza z ciałem połączona, nie pojmował: *concipi debent ut unum quid et simul ut duo diversa.* W takim nagim pojęciu duszy, jako samowiedzy, nie ma bliższego oznaczenia, i nikt nie widzi, czymby ta samowiedza była bez ciała, przeniesiona w nieśmiertelność po śmierci. Jest to nie tyle, co widmo, nie tyle, co cień, bo jest sama bezkształtna wiedza, samo oderwane myślenie. Kartezyusz nic więcéj nie wyrzekł, jak, że to, co we mnie myśli, chce, czuje, — i wie, że myśli, chce i czuje, — jest czymś różnym od ciała, i dla tego bez ciała — i to coś jest dusza. Kartezyusz nie doszedł ani do *substancyi*, ani do osobowości onéj duszy; zostawił nieoznaczone coś, którego istotą ma być samo nagie wiedzenie, a mimo téj nagości uważał je zupełnie niezawisłe od ciała: *non est proprie de essentia mentis, quod humano corpori sit unita.*

Szkoła francuzka wydała jeszcze dwóch mędrców: Arnolda Geulinx i Mikołaja Melebranche, którzy także wyszli ze zasad Kartezyuszowych. I oni powiadają, że duch nasz jest samą wiedzą, samym myśleniem, samym poglądem

* *Januskoepfe fur Philosophie und Theologie.*
** Zob. rozdział III.

na świat. Ja nie wiem, co się w moim ciele dzieje, mówi Geulinx,* a zatym téż duch mój (pojęty jako wiedza) nie ma wpływu na ciało, i w ogóle nie ma wpływu na naturę. Natura tylko wpływa na ciało, ale na ducha mego, który jest różny od ciała, wpłynąć nie może. Bóg sam w cudowny sposób łączy duszę z ciałem i wyobrażenia ze świata do wiedzy naszéj odnosi.

Kiedy tym sposobem Geulinx starał się przez niepojęte działanie samego Boga znieść rozstęp Kartezyuszowy między materyą i duchem, Malebranche umiejętniéj ten sam cel przeprowadza. — Istotą ducha wedle niego ** jest myślenie, jak istotą materyi rozciągłość; pojmować duszę niemyślącą, byłoby to pojmować ciało nierozciągłe. Materya jest na to, aby się kształtowała, i do tego potrzeba jéj ruchu; dusza jest na to, aby ukochała to, co jest dobre, i do tego potrzeba jéj woli. Ztąd wola tylko dla celu duszy jest z duszą powiązana, ale jéj istoty, tak, jak myślenie, nie stanowi. Jakże więc dusza, będąca różną od ciała, poznaje to, co jest ciałem? — Bóg nie byłby stwórcą tych wszystkich tworów świata, gdyby poprzednio *idee* tego wszystkiego, co stworzył, nie były w nim. Bóg więc jest światem idealnym świata rzeczywistego, jest miejscem wszystkiéj duchowości, jak przestrzeń jest miejscem wszystkich ciał. Dusza zatém duchowa, bezmateryalna, jako Bóg, w Bogu jedynie widzi i poznaje

* *Ethica tract. I. et II;* zob. miejsca przytoczone we Feuerbacha historyi nowszéj filozofii.

** *Nous n'appercevons point les objets, qui sont hors de nous par eux mêmes. L'objet immediat de notre esprit, lorsqu'il voit le soleil, par exemple, n'est pas le soleil, mais quelque chose, qui est intimement unie à notre ame, et c'est ce que j'appelle idée. — Nous voyons toutes choses en Dieu. Il est absolument necessaire, que Dieu ait en lui même les idées de tous les êtres, qu'il à créets. — Jl faut de plus savoir, que Dieu est trés-etroitement uni à nos ames par sa présence, de sorte, qu'on peut dire, qu'il est le lieu des ésprits. Ces deux choses étant supposées, il est certain, que l'esprit peut voir, ce qu'il y à dans Dieu, qui répresente les êtres crées, puisque cela est très-spirituel, très intelligible et très present à l'ésprit. — De la recherche de la Verité. Liv. III. Part. II. 1—5.*

wszystkie rzeczy, które są po za nią. Do poznania zaś pojęć, uczuć, chęci itp. nie potrzebuje *idei*, bo pojęcia, uczucia, chęci, są tylko różne formy duszy saméj.

Gdy człowiek o czym chce myśleć, musi poprzednio to, o czém chce myśleć — właśnie dla tego, że o nim chce myśleć, — być *ideą*, duszy jego obecną, a że ta obecność tyczy się wszystkich rzeczy po sobie, ztąd wypada, że Bóg, w którym są idee tych rzeczy, zawsze jest obecny duszy naszéj. Idee te są rzeczywiste istoty, ponieważ mają rzeczywiste przymioty, którymi się od siebie wyróżniają. Są nadto duchowéj natury i dla tego doskonalsze od ciał materyalnych. Idee te nie tworzy w nas świat, bo materya i ciało duchowych istot tworzyć nie może. Ciała więc same są ciemne dla duszy i nie pojętliwe; dusza je tam tylko poznać może, gdzie nie materyalnie, ale idealnie są złożone, to jest w Bogu. Sama rozciągłość, będąca istotą całéj materyalności, jest coś idealnego, i dla tego łącznikiem ideów i ciał. Ten sam rozum wyobraża sobie nieobecne przedmioty, i ten sam rozum czuje je, gdy są obecne. Co zowiemy wyobraźnią i zmysłami, rozumem jest, postrzegającym przedmioty za pomocą narzędzi ciała. Bo rozum nic innego nie jest, tylko własnością duszy, brania w siebie idei przedmiotów.

Przeto, że Bóg jest światem inteligencyjnym, jest zarazem rozumem ogólnym *(la raison universelle)*, oświecającym wszystkie dusze, i ztąd to powszechność prawdy każdéj; każdy kto siebie o nią zapyta, pozna ją, bo pyta rozumu ogólnego. Każdy przenosi życie człowieka nad życie zwierzęcia; a jeżeli są ludzie, co więcéj cenią konia, niż woźnicę swego, mają i oni tego powody, ale są to powody takie, przed którymi wzdryga się rozum ludzki, dla tego, że krzycząca w nich sprzeczność z rozumem ogólnym. Malebranche dowiódłszy nakoniec, że rozum taki jest nieskończony, wieczny i konieczny, wnosi ztąd, że dla tego musi być rozumem boskim. Że zaś i Bóg wedle tego rozumu działać i praw jego słuchać musi, aby więc rozum nie był istotą wyższą od Boga, musi być samą istotą Boga, czyli Bóg a rozum ogólny, nieskończony, jedno jest. — Bóg następnie jest pier-

wiastkiem woli w człowieku, a w naturze jest pierwiastkiem wszystkiego ruchu.

Taka jest w zarysie filozofia Malebrancha. Widzimy w niéj znaczny postęp w zasadach Kartezyusza. Bóg a rozum jedno jest, i tylko w Bogu i przez Boga poznawa wszystko rozum ludzki, jest już wysokim szczeblem filozofii tego mędrca. Odtąd krok tylko jeden, aby wyrzec jedność rozumu w ludzkości i rozumu Boga. On sam to nawet wypowiedział, lubo tak tego nie rozumiał: *la substance de Dieu est la lumière, ou la raison universelle des ésprits.* * Nie jest to wszakże to samo, co wyrzekł Eurypides: ὁ νοῦς γὰρ ἡμῖν ἐστιν ἐν ἑκάστῳ θεός. Malebranche bowiem trzyma się dogmatu teologicznego co do duszy, uważa ją empirycznie, jako istotę w nas czującą, myślącą, niemateryalną, nie ją więc wypełnia ideami, ale Boga, który dla tego w różni trzymany jest od człowieka. My ludzie uznajemy prawdę nie dla tego, że ta prawda jest w nas, ale że jest w Bogu. Materyalność już na niższe stanowisko sprowadzona: od woli Boga zależało, mówi autor w odpowiedzi panu Regis, stworzyć materyą, lub nie, i jeżeli idee nasze są wyobrażalne w świecie, to tylko dla tego, że się podobało Bogu stworzyć istoty onym ideom odpowiednie. Ale chociażby Bóg nie był stworzył takich ciał, zawszeby dusze były zdolne posiadać idee.

W tym orzeczeniu leżą nasiona późniejszych systemów, w których zmysłowe pojawy są przypadkowe, zmienne i bez rzeczywistości, a duch sam bezmateryalny, wypełniający całą rzeczywistość. Owe idee są takie myśli, jak Kantowskie numena, a ztąd krok jeden do jedni subjektowego i objektowego ducha.

Osobowość Boga leży więc po za obrębem Malebransza, bo dojść do niéj nie mógł na drodze rozumu, i brał ją, jako daną, przez wiarę. Na pozór zdawałoby się pojęcie Boga w tym systemie bardzo pełne i żywotne — bo on jest światem rzeczywistym, ** intelligencyjnym, jest pierwiastkiem wszystkiego

* *Rech: de la V. III. P. II. ch. 6.*

** *On ne voit la verité, que lorsqu' on voit les choses, comme elles*

życia w ludzkości, wszystkiego ruchu w naturze. Nadto gdy Malebranche utrzymuje, że Bóg ma w sobie wszystkie idee tworów, dodaje oraz, że te twory są rzeczywistością, albowiem mają rzeczywiste przymioty, którymi się od siebie wyróżniają. Napotykamy tu na pierwsze pojęcie rzeczywistości ogólników rozumowych *(idei)*, która w następnych systematach tak ważną odgrywa rolę, i dla tego nad charakterem téj rozumowéj rzeczywistości bliżéj zastanowić nam się wypada.

Idea, wedle systemu w mowie będącego, jest zupełnie ogólnéj natury, jest przedmiotem nie zmysłów, ale samego rozumu, np. idea trójkąta i idea koła, są zupełnie oderwane pojęcia przestrzenne, tak jak oderwanym pojęciem jest przestrzeń i rozciągłość sama. Nie jest to ten lub ów trójkąt, to lub owe koło, ale trójkąt i koło w ogólności, z wszystkimi prawdami zawartymi w wyobrażeniu takiéj figury, dającymi się dla tego w każdéj szczególnéj figurze zastosować. Czyby zaś była w naturze jaka taka zmysłowa figura w postaci koła lub trójkąta, czy nie, to całkim dla idei saméj jest obojętnym. Rzeczywistość idei trójkąta i koła polega zatym: 1) na możności wyobrażenia wewnętrznego, 2) na różności prawd obie idee składających. I ta to konieczność rozumowa jest w Bogu, który jest samym rozumem.

Jest tu, jak widzimy, rzeczywistość saméj myśli, nie zaś rzeczywistość pojawu, jest rzeczywistość *in potentia,* nie *in actu*, to jest: jest zawsze podobieństwo tylko zakreślenia powierzchni trzema liniami prostymi, lub linią krzywą jednostajnie się krzywiącą. Dla tego zaś, że to podobieństwo jest samą wiedzą, nigdy przyjść nie może do pojawu, ile, że pojaw sam zupełnie jest rzeczą dla rozumu przypadkową. Jest to więc rzeczywistość oderwana, nie mająca bytu innego, jeno w podobieństwie, w wiedzy Boga — w ogóle jest to rzeczywistość przed stworzeniem. Malebranche wyraźnie sam powiada: *l'ame ne peut voir, que le*

sont, et on ne les voit jamais, comme elles sont, si on ne les voit dans celui, qui les renferme d'une manière intelligible. IV. 11.

soleil, auquel elle est immediatement unie, que le soleil, qui comme elle n'occupe aucun lieu. * Idee więc są rzeczywistości, które żadnego miejsca nie zajmują.

Ale i to podobieństwo tylko o tyle jest rzeczywiste, o ile jest wyobrażalne. Gdyby téj wyobrażalności nie było, idea byłaby zupełnie naga, nieoznaczona. Ztąd to Malebranche za główną ideę, przez którą wszystkie twory widzimy w Bogu, położył rozciągłość, bądącą pojęciem wyobrażalnym; wszystkie inne pojawy tworów, którymi na zmysły nasze wpływają, są właśnie tylko skutkiem tych zmysłów, a zatym tylko czucia ludzkiego.

Zobaczmyż, dokąd naszego mędrca taka rzeczywistość rozumowa doprowadzić musiała w pojęciach Boga i duszy. Dusze nasze, powiada, chociaż wszystkie rzeczy widzą w Bogu, nie przeto widzą także istotę samego Boga. Albowiem Bóg jest doskonały, a to, co w Bogu widzą, jest niedoskonałe, jest częściowe, podzielne, jest materyą ukształtowaną; w Bogu zaś nie ma nic częściowego, nic podzielnego, nic ukształtowanego; jest on istotą w sobie jedną, całą nieskończoną. — Cóż zatym jest Bóg w istocie swojéj? — oto miejscem wszystkiéj duchowości, jak przestrzeń jest miejscem wszystkiéj materyalności. — Czy może być nędzniejsze i bardziéj nagie pojęcie istoty Boga, jak gdy go zrobimy miejscem! — Malebranche chciał osobowości Boga, ale kładąc sam rozum za podstawę jéj pojęcia, wziął dlań jako kształt negacyą wszystkich kształtów — miejsce przezrocze, nieskończone, jednoiste.

Dusza wedle tegoż filozofa jest ciemna w sobie i niepojęta. Poznajemy ją przez uczucia, nie przez idee, i ztąd to jéj niepoznanie, ztąd ani o duszy, ani o jéj modyfikacyach definicyi dać nie można. Smutek, radość itp. uczucia, nie dadzą się z opisu poznać, ale dadzą się tylko uczuć. Że drudzy ludzie także dusze mają, domyślamy się tylko. Dusza sama jest tylko świadomością siebie, jako taka imma-

* *Eclaircissement III.*

teryalną, jedną w sobie, i bez miejsca. Dla duszy nie ma więc nawet wyobrażalności, tak jak jéj nie ma dla Boga, i rzeczywistość rozumowa straciła nawet ostatni środek do pojawu, który na wyobrażalności, jako na podobieństwie bytu polegał, i zostało się samo wiedzenie — sama abstrakcya.

Trzej ci filozofowie ze szkoły francuzkiéj stali jeszcze na stanowisku religijnym, i konsekwencyi swoich systemów nie doprowadzali do zupełnego zniesienia dogmatów wiary w osobowość Boga i w nieśmiertelność duszy. Doprowadził je Benedykt Spinoza, starozakonny z Amsterdamu, który żył w środku XVII. wieku. System jego wypowiedział już wtenczas wszystkie konsekwencye filozofii rozumu, które późniejsze systemy umiejętniéj tylko rozwinęły. Jego filozofia jest jeszcze surowym materyałem, ale tym samym, który posłużył i do budowy następnych.

Wszelako system Spinozy nie jest czystą filozofią rozumu, jak to z jego wykładu przekonamy się. On ani Boga, ani duszy nie pojmuje, jako samo myślenie, ale jako myślenie i rozciągłość razem, i tym stanowiskiem wyróżnia się nie tylko od poprzedzającéj go szkoły francuzkiéj, ale i od następnéj szkoły niemieckiéj. Spinoza, moim zdaniem, zupełnie jest fałszywie oceniony. Gdy jego system przed innymi potępiono jako bezbożny, i gdy nawet filozofia o gruby posądziła go panteizm, * on i owszem nakierował filozofią na prawdziwszą drogę, z gościńca czystego rozumu sprowadził ją na gościniec rozumu i materyalności w połączeniu. Tylko filozofia niemiecka z tego gościńca znowu zboczyła, wzięła ze Spinozy same następstwa rozumu, z opuszczeniem następstw materyalności. Ze szkołą francuzką łączy się zaś Spinoza o tyle, że do pojęcia jéj Boga, jako rozumu, przydał pojęcie go oraz jako rozciągłości, i tym sposobem z pojęcia Boga jako wiedzy, przyszedł do pojęcia go jako *substancyi* (istności).

* Zobacz rozprawę moją *inauguralną* de Pantheismo in philosophia, pag. 29.

Dzieło jego główne jest *Ethica*, w niéj system przeprowadzony ścisłą metodą matematyczną. Zaczyna od definicyi i prawd oczywistych. Istnością *(substancyą)*, powiada, nazywam to, co jest w sobie i przez siebie, czyli czego pojęcie nie potrzebuje pojęcia innéj rzeczy. Własnością *(attrybutem)* nazywam to, co rozum, jako stanowiące istotę istności pojmuje. Jakością *(modus)* nazywam pojawy istności, czyli to, co się w czym innym pojawia i przez co istność także może być pojmowaną. Bogiem nakoniec nazywam istotę nieskończoną, czyli istność powstającą z własności nieskończonych. — Dowodzi potym, że wedle definicyi nie mogą obok siebie bytować dwie istności, o tych samych własnościach, ale że tylko jest jedna istność, niepodzielna, nieskończona, mieszcząca w sobie konieczność rzeczywistego istnienia — i że zatym prócz Boga nie może być żadnéj innéj istności.

Dwie zaś są własności Boga, stanowiące jego istotę: rozciągłość i myślenie; ale że obie te własności tak muszą być nieskończone, jak jest istność nieskończona, ztąd aby się nie wyłączały wzajemnie, muszą być jedną i tą samą istotą Boga, to jest: istność myśląca i istność rozciągła jest jedna i ta sama istność, tylko raz w téj, drugi raz w owéj własności swojéj pojęta.

Pojawy wszelakie partykularne są tylko jakością tych własności, czyli trybem, w jaki się własności Boże w pewien oznaczony sposób objawiają.

Idea jest myśl, którą rozum wyrabia, jako istota myśląca. Tryb, w jaki się rozciągłość objawia, i idea tego trybu jest jedno i to samo, tylko, że wyrażone w dwojaki sposób. Tak koło rzeczywiście będące w naturze, i idea tego koła jest jedno i to samo. Obojga przyczyną jest Bóg: już to, jako istota myśląca, już jako istota rozciągła. Bóg jest wewnętrzną przyczyną każdego pojedyńczego pojawu, zewnętrznie jeden pojaw jest drugiego skutkiem i to w nieskończoność. Porządek i łańcuch ideów jest taki sam, co porządek i związek przedmiotów. Co zatém formalnie wynika z nieskończonéj istoty Boga, to tym samym porządkiem i tym samym związkiem wypływa z Boga przedmiotowo. Wszelkie idee są

prawdziwe, o ile się do Boga ściągają. W naturze rzeczy nie ma nic przypadkowego, ale wszystko wynika z konieczności natury bożéj, że tak, a nie inaczéj istnieje i działa. Idea każdego ciała, lub rzeczy, mieści w sobie koniecznie wieczną i nieskończoną istotę Boga. Tym więcéj więc Boga poznawamy, im więcéj szczegółów poznawamy.

Jakością rozciągłości jest ruch i spoczynek; jakością myślenia jest rozum i wola. Z nich układa się wszystka postać rzeczy. Każde ciało ograniczone jest jakością rozciągłości, a każdy pomysł oznaczony jest jakością myślenia. Jakości są zmienne i nietrwałe, i w téj przemienności i nietrwałości są tylko zewnętrznym pojawem niewidomych własności Boga, będących natury nieskończonéj.

Własności te są podścieliskiem wszystkiego tego, co było, jest i będzie, i dla tego są naturą rodzącą *(natura naturans)*. Jakości zaś tych własności są przemienną, zewnętrzną ich szatą, czyli naturą porodzoną *(natura naturata)*. Natura rodząca i natura porodzona w jedni, Bogiem są; — bo wszystkiego przyczyną jest Bóg, i wszystko, co jest, w Bogu jest i bez Boga pojętym być nie może. Obie natury więc są równie wieczne, jak istność jest wieczna. Z niczego nic powstać nie mogło, i nie było początku świata, ale odwiecznie skończoność była w nieskończoności. Bóg jest wewnętrzną przyczyną świata *(universi causa immanens)*. Ale dla tego, że jest oraz przyczyną samego siebie, nie ma w nim skończoności.

Te fundamentalne zasady systemu Spinozy z największą przeprowadzone są ścisłością i pewnością matematyczną, i mogły wzbudzić w ich autorze tak silne prawdy przekonanie, iż wyrzekł o sobie: nie przypuszczam, abym najlepszą znalazł filozofią, lecz to wiem, że jest prawdziwą. A gdy mnie zapytasz, zkąd to wiem, odpowiem ci, że z tą samą pewnością, z jaką ty wiesz, że trzy kąty w trójkącie, równe są dwom prostym. * U Spinozy po raz pierwszy występuje filozofia, od powagi dogmatów religijnych zupełnie wolna, i dla téj nieo-

* *Epistola* 74.

ględności na coś danego, z taką siłą następstw przeprowadzona. — Mimo téj niezawisłości nie jest to filozofia bezbożna. Ci, co jéj ateizm i panteizm zarzucali, nie pojęli jéj wcale. Całą różnicą, ale i wielkim postępem tego systemu, jest, iż Bóg nie jest istotą zaświatową, — bo świat jest nieskończony, i nie ma żadnego pozaświecia — jest zatym w świecie, ale dla tego nie jest światem, a tym mniéj twory nie są cząstkami Boga, który jest jeden sam w sobie, niedzielny, nieskończony. *Res singulares non possunt sine Deo esse, nec concipi, et tamen Deus ad earum essentiam non pertinet.* * I owszym żadne wyobrażenia religijne nie dają Boga, ani w téj nieskończoności potęgi i rzeczywistości, ani w téj czystości pojęcia, obranego z wszelakiéj skończoności, względności i ułomności, Boga niegodnéj.

Wszystko tu zależy od dokładnego pojęcia istności, czyli *substancyi,* którą jest Bóg. — Jest to wyraz wyborny w naszym języku, którego pojęcie od razu daje to, czego w substancyi wielu pojąć nie mogło, to jest, że istność a istnienie jedno jest. Istność ta jako taka, byłaby martwą abstrakcyą, próżnią w sobie. Pojmuje ją więc Spinoza w dwóch równie nieskończonych przymiotach, to jest myśli i rozciągłości. Obie są od siebie niezawisłe, ale obie są istnością Boga. Bóg już jest istnością myślącą, już istnością rozciągłą, atoli w obydwóch przymiotach nie jest przedmiotem zmysłów, ani doświadczenia. Tylko przez pogląd bezpośredni wiedzy naszéj *(scientia intuitiva)* przejście jest od tych nieskończonych przymiotów istności boskiéj do pojęcia w nich wszystkich rzeczy. To zaś, co zmysłami widzimy i co rozum pojmuje, są tylko przeobrażenia owych nieskończoności, równie odwieczne, jak one, bo z łona nieskończonéj istności, z konieczności jéj natury płynące. Ztąd Spinoza ani na pytanie, jak się świat skończony ze świata nieskończonego wyłonił, ani na ideę stworzenia świata, wedle systemu swego natrafić nie mógł.

* *Ethica P. II. P. 10. Schol.*

Twory dla tego tylko są, że Bóg jest, ale krom tych tworów nie ma istność osobnego bytu.

I w tym leży wielka różnica filozofii Spinozy od innych filozofii rozumu. — Istność, rozciągłość i myślenie są same abstrakcye, i próżniąby było pojęcie Boga w tych abstrakcyach. Wypełnia tę próżnię Spinoza światem całym, nie tak jednak, aby ten świat był Bogiem, ale aby to, co w świecie i tworach jego jest myślą i rozciągłością, a zatym w przymiocie istnienia i rzeczywistości, wypełniało obie nieskończoności przymiotów (attributów) istności. Ztąd to tłomaczy się, że Spinoza pojmować musiał istność najwyższą, jako ciągłe rozwijanie się, ciągły żywot. Wyraz stworzenia całkim się w jego filozofii nie znajduje. Nic się nie tworzy, wszystko się tylko przeobraża, a przeobraża się i rozwija z konieczności natury boskiéj. * Bóg jest sobie sam przyczyną i sam celem; wszystko, co jest, nie ma celu zewnątrz siebie, lecz w sobie, to jest w Bogu.

Najwyższym zatym pojęciem Spinozy jest istność żywotna, ale do pojęcia osobowości Boga nie przyszło. Gdyby był Spinoza materyą świata, czyli świat pojawny wziął za ciało téj istności, byłaby to osobowość, ale osobowość zbyt materyalna, i system taki byłby rzeczywistym, grubym panteizmem; kamienie i śmieci i wszystko, co jest zmysłowe, byłyby to kawałki ciała boskiego. Tego uniknąć chciał Spinoza, i musiał pojąć istność bezmateryalną, bezkształtną, w przymiotach takiejże natury, myślenia i rozciągłości, w czym do pojęcia istności, jako osoby, przyjść nie mógł. Bezpośrednio z Boga idzie rozum nieskończony, jako skutek istności myślącéj, tudzież ruch i spoczynek, jako skutek istności rozciągłéj; wszystko

* *Consideres, homines non creari, sed tantum generari, et quod eorum corpora jam antea existebant, quamvis alio modo formata. Epist. 4. — Dei potentia est ipsa ipsius essentia. Potentia Dei, qua ipse et omnia sunt et agunt, est ipsa ipsius essentia. Ethic. I. pr. 34. Eo sensu, quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est. Prop. 25. Schol. — Tam nobis impossibile est concipere, Deum non agere, quam Deum non esse. Eth. II. pr. 3. Schol.*

inne, co się tymi dwoma środkami kształtuje i upostacia, już jest skończonością, która nieskończonéj natury Boga nie tyczy. *

Nieśmiertelność duszy, wedle Spinozy, także tylko jest idealna, nie rzeczywista. — Ponieważ wszystkie rzeczy są w Bogu, a raczéj w dwóch jego istności przymiotach: myśli i rozciągłości, ztąd wszystkie rzeczy w ograniczony sposób są jednością myśli i rozciągłości, czyli są ciałem i duszą w jedności. *Omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt.* ** Im doskonalsze ciało, tym doskonalsza dusza i przeciwnie. Atoli dusza nie jest osobną istnością, ani ciało nią nie jest; to obojgo jest jedną i tą samą rzeczą. Czym jest ciało we formie rozciągłości, tym jest dusza we formie myślenia, ale ta sama rzecz, która jest ciałem, jako rozciągłość, ta sama rzecz jest duszą, jako myśl. Czyli wedle słów Lessinga: dusza jest to ciało myślące, a ciało jest dusza w rozciągłości. Wszelako w skutek niezawisłéj od siebie natury przymiotów myślenia i rozciągłości, ani ciało nie może wpłynąć na duszę, ani dusza na ruch ciała.

Z takiego pojmowania rzeczy wpłynęłaby dwojaka nieśmiertelność człowieka: jedna, nie inna, jako jest innych tworów świata, to jest ciągłe przeobrażanie się w nieskończoność; druga leżąca w idei bożéj. Albowiem w Bogu są idee wszystkich rzeczy, jest więc i idea duszy człowieka, wypływająca z Boga na ten sam sposób, jak idea samego ciała ludzkiego. Idea ciała (wiedza) jest na ten sam sposób z duszą połączona, jak dusza jest z ciałem połączona. ***

W obydwóch jednak gatunkach nieśmiertelności, ginie z życiem indywidualność człowieka, nie pozostaje nic z człowieka, jako takiego, prócz idei człowieka w ogólności, będącéj u Boga. Jest to więc najogólniejsza, tymsamym najniższa, i raczéj ża-

* *Epist. 65 et 66.*

** *Eth. P. II. 1, 3 pr.*

*** *Mentis humanae datur etiam in Deo idea, sive cognitio, quae in Deo eodem modo sequitur, et ad Deum eodem modo refertur, ac idea, sive cognitio corporis humani. P. II. pr. 20. Haec mentis idea eodem modo unita est menti, ac ipsa mens unita est corpori pr. 21.*

dna nieśmiertelność. O życiu po śmierci nie ma u Spinozy mowy, i owszym moralność jego polega na zasadach wbrew spodziewaniu się takiéj przyszłości przeciwnych. *Homo liber de nulla re minus, quam de morte cogitat, et ejus sapientia non mortis, sed vitae meditatio est. (Ethic Pars IV. prop. 67).*

Takie więc są ostateczne wypadki filozofii Spinozy pod względem dwóch żywotnich kwestyi: osobowości Boga i nieśmiertelności duszy. Do jednego i do drugiego nie podniosła się jego filozofia. Ona uczyniła krok ważny ku jednemu i drugiemu, pojmując istność wszelką, nie jako samo myślenie, ale jako myślenie i rozciągłość razem. Ale rozciągłość nie jest jeszcze materyalnością, jest dopiero abstrakcyą materyi, jest formą, że tak powiem, bezforemną, jest próżnią. Kroku tego nie uczyniła i następna filozofia. Odrzuciła i owszym rozciągłość, a substancyą Spinozy pojęła jako duchowość *(Geist)*, którego naturą jest samo myślenie, sam rozum nieskończony. Pozbawiając się zupełnie pierwiastku kształtującego, odrzuciła jako niepotrzebny i materyał do kształtowania i stała się samą wiedzą, samym pojęciem.

W Spinozy systemie widzieliśmy wyraźne przejście do filozofii Kanta. To, co istność Boga stanowi, a następnie to, co jest w rzeczach istnością Boga, przez którą są w Bogu, a Bóg w nich — to, Spinoza powiada, nie leży w sferze doświadczenia, a zatym zmysłami, ani rozumem pojąć się nie da, i potrzeba na to poglądu bezpośredniéj wiedzy. Są to *numena* Kantowskie, i ich transcendencya, ze względu na rozum pojmujący.

Odtąd filozofia przechodzi do niemieckich narodów. W ich dziedzinie do ostatecznych kończyn doprowadzoną zostaje filozofia czystego rozumu. — Charakter nowszéj filozofii, tym się od scholastycznéj rozróżnia, że jest badaniem wedle własnych zasad.* Poczęła się, jako taka, we Włoszech. Żywy temperament włoski pierwszy przejrzał ze scholastycznego obłędu, pojrzał w siebie, i z siebie wydobył filozofią. Ale Włochy

* Zobacz Feuerbacha we wstępie do *Darstellung, Entwickelung und Kritik der Leibnitzschen Philosophie.*

nieprzydatne były na wypielęgnowanie filozofii. Jordanus Bruno uciekać musiał, a Campanella długim więzieniem odpokutował za nowe zasady. Przyjęły się one naprzód w Anglii, ale wkrótce pod przeważnym kierunkiem ducha angielskiego do utilizmu, zmieniły się w samą empiryą. Na młodziana wzrosła nowa filozofia u Francuzów, żywego, porywczego, idealnego ducha, — ale nie wytrwałego. Filozofia we Francyi na pół drogi ustała, a gdy duch badawczy przeniósł się do matematyki i do nauk przyrodzonych, poszła w zupełne zapomnienie.

Z Francyi przeniosła się filozofia na krótki czas do Hollandyi. Jéj tu reprezentantem był żydowin, ale żydowin, który się wyzuł tak z Mojżeszowych zasad, jak z zasad każdéj innéj religii, i samemu niezawisłemu oddał się badaniu prawdy. Sądząc po wieku i ludziach, nie dziw, że filozofia w téj niezawisłości wysnuta, była jak głowa Meduzy, na któréj pogląd truchlało i kamieniało wszystko. W późniejszym dopiero czasie już wyzwolonéj myśli system onego żydowina wrócił do znaczenia i powagi.

Kiedy tak filozofia obeszła koléj oświeconych narodów Europy, pokazała się nareszcie wśród Niemiec. Zastała tu grunt dla siebie już przez reformacyą uprawny, a w usposobieniu krajowców znalazła przy wytrwałości w pracy, kierunek ducha skierowany do kontemplacyi, do abstrakcyi. Z tym kierunkiem zrosła filozofia * i stała się germańską. Nie tamowana w biegu swoim przez religią, która tu i owszem żądała jéj pośrednictwa, i na rozumie opierała dogmata, — rozwijała się sporym krokiem, i doprowadziła rozpoczętą u Francuzów filozofią rozumu do ostatecznych krańców.

Pierwszy z pomiędzy Niemców występuje Wilhelm Leibnitz, urodzony w Lipsku pod koniec trzydziestoletniéj wojny, i sięgający w drugi dziesiątek ośmnastego wieku. Był to geniusz uniwersalny, doświadczający się w rozmaitych kierunkach praktycznego i teoretycznego życia, dla tego we filo-

* *Hier in Deutschland machte sich die Philosophie ansässig, sie verschmolz mit dem Wesen der Nation. — Feuerbach l. l. 4.*

zofii nie doprowadził do systemu. Sam o sobie powiada, że to, co napisał, jest dopiero wstępem do filozofii. Mimo najświetniejszych pomysłów, które złożył w pismach swoich, nie ma w nich organicznie przeprowadzonéj całości. Nawijały mu się rzeczy i rosły pod ręką w krytyce innych systemów. Najgłówniejsze nawet jego dzieła: *Theodicée* i *Nouveaux essais sur l'entendement,* są wymierzone, tamto przeciw B a y l e m u, to przeciw L o c k e m u. Dobrze o nim powiedziano, że filozofia jego jest drogą mleczną najświetniejszych myśli, ale nie jest systemem planetarnym. Nadto stanowisko Leibnitza było więcéj pojednawcze, dla tego nie wybitne. Wszędzie chodziło mu tylko o pogodzenie extremów, ztąd stawał w obronie *ortodoxyi*, choć z drugiéj strony religią chciał pogodzić z filozofią, opierając ją na rozumie. *Bien loin*, *que nôtre religion soit contraire à la raison, c'est plûtot en raison, qu'elle est fondée. Sans cela, pourquoi prefererions nous la bible à l'alcoran, ou aux anciens livres des bramines?* *

Z tych to względów i dla tego, że filozofia jego nie wyrobiła się jeszcze językiem narodowym, uważać go musimy tylko za poprzednika filozofii niemieckiéj, i nie wchodzimy w bliższy rozbiór jego pomysłów, mimo, że wiele z nich prześciga swój czas, i w ogóle prześciga stanowisko czystego rozumu; a często późniéj do nich odwoływać się będziemy. Lecz może dla tego, że tych pomysłów głębiéj nie rozwinął, nie wzniósł się i on nad samo myślenie. Przyjmuje za podstawę s u b s t a n c y ą, jak Spinoza, ale ją pojmuje we wielości, w *monadach;* a lubo jako istotę substancyi kładzie d z i a ł a l n o ś ć, to jednak myślenie uważa za najwyższy téj działalności stopień: *nous sommes faits pour penser.* *

On także pierwszy nietylko odszedł od dualizmu między materyą i duchem, jaki się utrzymał w szkole francuzkiéj, ale i w substancyi Spinozowéj zniósł rozciągłość, jako pierwiastek materyalny. Pod tym względem już poniekąd jego filozofia jest i d e a l i z m e m, acz więcéj na wyobrażeniach, niżeli

* *Opp. omn. T. II. p. 157.*
** *T. V. p. 564.*

na pojęciach rozumu opartym. Dusza, jako *monada*, nie jest istnością skończoną, obok któréjby jeszcze inna materyalna istność znajdować się mogła, ale ona sama jest całą istotą, całą rzeczywistością. Bo tylko istota działalna jest rzeczywistością, a istotą działalną w nas jest dusza. Materya, ciało, stanowi zaporę, granicę działaniu duszy. Bóg jest nieskończoną *monadą,* jest czystą działalnością *(purus actus),* jest twórcą materyi, ale sam bezmateryalny. Wszelako to oznaczenie bezmateryalności Bóstwa nie z konsekwencyi jego systemu, ale raczéj jako wyobrażenie wypływa, poddane przez dogmat zaświatowego Boga.

K a n t dopiero rzeczywiście rozpoczyna filozofią niemiecką, któréj charakterem jest zupełny i d e a l i z m. Przed Kantem miała filozofia dwojaki kierunek. Była albo empiryczną, którą rozwijali L o c k e i H u m e w Anglii, a E n c y k l o p e d y ś c i we Francyi, doprowadzający empiryą aż do m a t e r y a l i z m u; — albo była metafizyczną, na świadectwie subjektowego rozumu opartą, którąśmy dotąd poznali. Kant uważa oba kierunki za jednostronne, i okazuje, że żaden do prawdy nas nie doprowadza; kładzie sobie więc za zadanie połączyć oba kierunki ze sobą. Dotąd wieczny trwał dualizm między dwoma zasadami poznania: między r o z u m e m i w i a r ą, i nie było środka ich pojednania. Szkoła francuzka rozwijała prawdy rozumu obok prawd wiary; S p i n o z a i m a t e r y a l i ś c i pominęli całkim wiarę, L e i b n i t z chciał je pojednać; ale rzeczywiście nie poszedł za stanowisko Kartezyuszowe, Kant dopiero z istoty systemu samego zlał religią z filozofią. *

Stanowisko jego w filozofii najprzód jest krytyczne. Zanim chciał budować system filozofii, starał się naprzód poznać samego budowniczego, to jest nasze władze poznania prawdy, i z tego względu nazwał filozofią swoją *transcendentalną.* **

* *Religion innerhalb der Gränzen der Vernunft. 1793.*

** *Ich nenne alle Erkenntnisse* transcendental, *die sich nich sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnissart von Gegenständen,*

Z takiego uważania rzeczy przyszedł do przekonania, że wszelkie filozoficzne poznanie jest sądem syntetycznym czyli kojarzącym, a kojarznią tą jest subjekt, łączący to, co pod zmysły podpada, z tym, co jest samą wiedzą. Od razu zatym cała filozofia stawa jako kojarznia empiryzmu i idealizmu. Następnie, ponieważ poznanie jest w nas, nie zewnątrz nas, ztąd rzeczy wszelkie do poznania naszego, a nie poznania nasze do rzeczy stosują się. Taki wypadek nadaje filozofii Kanta cechę subjektowego idealizmu, i on to sam wypowiada.* że taką zrobił zmianę we filozofii, jaką Kopernik w astronomii, który wbrew zmysłom okazał, iż nie słońce około ziemi, ale ziemia około słońca się obraca.

Owa kojarznia pokazuje się zaraz w transcendentalnéj estetyce, jako pierwszéj części krytyki czystego rozumu, mającéj za przedmiot pierwszą władzę poznania, to jest wyobrażenie *(Anschauung)*. Czas i przestrzeń są wyobrażenia wiedzy naszéj poznawającéj, są w nas, nie zewnątrz nas, są idealne. Twory natury działają na zmysły, bo są materyą, są empiryczne i stają się tylko dla tego przedmiotem naszego poznania, że je pod wyobrażenia czasu i przestrzeni podciągamy. Bóg tylko, który poznaje rzeczy tak, jak są w sobie, nie jak są zewnątrz siebie, poznaje je bez przestrzeni i bez czasu.

Rozum zmysłowy *(Verstand)* jest drugą władzą poznania. Działanie rozumu jest sądzenie, a sąd kojarznią przeciwności. Jest dwanaście gatunków sądu, a ztąd 12 kategoryi myślenia. Kategorye te już Arystotelesowi znane, tak tu, jak tam, wydają się tylko znalezione, a nie dowiedzione. Pod te kategorye podpada cały świat zmysłowy i wszystko doświadczenie. Rozum tu zawsze jest dążeniem do jedności tego, co przez zmysły rozmaitością najrozliczniejszą pokazuje się.

sofern diese a priori *möglich sein soll, beschäftigt. — Einleitung zur Critik der reinen Vernunft, 2te Auflage, Seite 19.*

* W przedmowie do drugiego wydania krytyki czystego rozumu, str. XVIII. w przypisku.

Najwyższą zaś jednością jest samowiedza *(Selbstbewusstsein)*, kojarząca wszystkie kategorye w tym jednym „myślę.“

Wszelako samowiedza nie jest jeszcze poznaniem tego, czym jestem. Ona mi tylko daje przekonanie, że jestem. Ta najwyższa jedność, do któréj rozum zmysłowy wszędzie doprowadza, jest owa nieznana *x*, owo *numenon*, leżące po za granicami doświadczenia, w którym są tylko same zjawiska, same *fenomena*.

Ostatnia najwyższa władza poznania jest rozum umysłowy *(Vernunft)*, który poznanie swoje obraca nie na pojaw rzeczy, ale na ich wnętrze, na ich treść, na to, co jest w nich Boskiego, duchowego *(das Ding an sich)*. Wszystko, cokolwiek rozum zmysłowy *a priori* ze siebie wydobywał, nie pożyczając nic od świata zmysłowego, nie wydobywał jednak ku czemu innemu, jeno jedynie ku poznaniu tego świata, czyli na pożytek doświadczenia. Gdyby więc ten rozum zmysłowy sięgał po poznanie rzeczy, po za doświadczeniem leżących, przechodziłby władzę swoją, byłby prześcigającym się *(transcendent)*. Działanie rozumu umysłowego nie będzie dawaniem sądu o rzeczach, ale wnioskowaniem. Wszystkie poznania rozumu zmysłowego podciąga rozum umysłowy pod jak najmniejszą ilość ogólników *(principiów)*, aby dojść tym sposobem do ostatecznéj jedności.

Takimi najwyższymi jednościami rozumu umysłowego są *idee*, których jest trzy: 1) jedność subjektu, czyli dusza, 2) jedność objektów, czyli świat, 3) jedność wszystkiego, czyli Bóg. Idee te są przedmiotem trzech osobnych umiejętności: psychologii, kosmologii i teologii. — Wszakże umiejętności te polegają na pozornych i dla tego fałszywych wnioskach, bo chcą na ten sam sposób poznać *numena*, na jaki się poznawają *fenomena*, to jest kategorye rozumu zmysłowego stosują do rzeczy umysłowych. — Następnie rozwija Kant *paralogismy, antinomie* i *ideał*, jako skutki pozorowych takich wniosków, i kończy na tym, że chociaż na drodze rozumu umysłowego przychodzimy do pojęć takich idei, do poznania ich nigdy przyjść nie możemy.

Ten ostateczny wypadek krytyki czystego rozumu nadzwyczajnie we filozofii jest ważny, i byłby powinien już wtenczas zwrócić filozofią z toru czystego rozumu, gdyby się nie była przerzuciła ze stanowiska subjektowego na stanowisko objektowego rozumu. — Kant słusznie uważał, że należy naprzód poznać władze naszego poznania, i jak najgłębiéj wejrzał w naturę ducha poznawającego. Olbrzymie to dzieło, które zbudował i zdumiewającą ścisłością je przeprowadził. Dziwna tylko rzecz, że go ono bankructwo rozumu nie nawiodło na myśl, że same tylko władze poznania istoty ducha wyłącznie wypełniać nie mogą, jak skoro ten duch przez te władze poznanym być nie może. Częstokroć zbyteczne szematyzowanie przedmiotu daje pozór jego zapełnienia. I Kant przyjął aż trzy osobne władze poznania, gdy takowe rzeczywiście są tylko jedną i tą samą władzą, jednym i tym samym rozumem, — czyli to on formuje wyobrażenia o rzeczy, przez wpływ zmysłów, czyli daje sądy o téj rzeczy, czy wreszcie te sądy podciąga pod zasady *(principia)*. Mimo to, Kant pojął rozum na każdym stopniu działania, tak, jak należało, jako samą wiedzę, samo myślenie, a przedmiotowi tego myślenia całą siłą zaprzeczał rzeczywistości. Co się dzieje przez wiedzę, przez pojęcie, dzieje się w naszéj głowie, jest myślą samą, i to ściąga się do wszystkich trzech rodzai poznania.* Owe więc *numena* niczym także innym nie są, tylko myślą, pojęciem rozumu umysłowego, ale czym one są, albo czy są w ogólności, nie wiadomo. Numenon w znaczeniu pozytywnym, a zatym takie, coby było oraz rzeczywistym przedmiotem po za

* *Allein die Verbindung eines Mannigfaltigen überhaupt, kann niemals durch Sinne in uns kommen, sie ist ein* actus *der* Spontaneitaet *des Verstandes. So ist alle Verbindung, wir mögen uns ihrer bewusst werden, oder nicht, eine Verstandeshandlung. Wir können uns nichts als im* Object *verbunden vorstellen, ohne es vorher selbst verbunden zu haben, und unter allen* Vorstellungen *ist die* Verbindung *die einzige, die nicht durch* Objecte *gegeben, sondern nur vom* Subjecte *selbst verrichtet werden kann, weil sie ein* Actus *seiner Selbstthätigkeit ist.* Cr. der r. Ver. § 15. pag. 95.

zmysłowym światem, powiada Kant,* musiałoby być oraz przedmiotem osobnéj w nas władzy, to jest intelektualnego poglądu, albo wyobrażenia *(intellectuelle Anschaung),* ale takiéj władzy nie posiadamy, ani téż nie widzimy możności jéj posiadania.

Samo się rozumie, że taka władza jest niepodobna, bo jest sprzecznością w sobie. Rozum nic nie wyobraża, na nic nie pogląda, a więc téż rozumowego poglądu, czy wyobrażenia być nie może. Że jednakowoż jest u wszystkich ludów wyobrażenie Boga i duszy, musi być w człowieku obok rozumu inna władza, która jego pojęcia kształtuje i do bytu wyprowadza. Lecz tego przejścia Kant nie uczynił. U niego najważniejsze rzeczywistości: Bóg, świat, dusza, wolność itp. zostały tylko ideami. *„Ich verstehe unter Idee einen nothwendigen Vernunftbegriff, dem kein congruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann.“* ** A na innym miejscu powiada, rozwijając antinomie rozumu: *„Euer Gegenstand ist bloss in euerem Gehirne, und kann ausser demselben gar nicht gegeben werden; daher ihr nur dafür zu sorgen habt, die Amphibolie zu verhüten, die euere Idee zu einer vermeintlichen Vorstellung eines empirisch gegebenen, und also auch nach Erfahrungsgesetzen zu erkennenden Objects macht.“*

W téj mierze filozofia Kanta jest obosiecznym mieczem na filozofią rozumu samą i niweczy wszystko, co poprzednio filozofia na drodze samego rozumu uzasadnić chciała. Kant zbija Kartezyuszowe *cogito ergo sum.* *** Dowodzi, że to jest zdanie czysto empiryczne, że znaczy ja myślę i jestem, a nie, że dla tego jestem, iż myślę. Myślenie jest czysto intelektualne, ale nie da się odosobnić od empirycznéj exystencyi. — Na téj saméj zasadzie odkrywa Kant psychologiczne paralogismy. Polegają one, jak powiada, na pozorze. Samowiedzę naszą wyobrażamy sobie jako istotny przedmiot, jako pogląd naszego subjektu na coś osobnego, i stąd potym

* *Cr. dr. r. V. 223.*
** *Cr. dr. r. V. 278.*
*** *Cr. dr. r. V.* str. 305 w przypisku.

stosujemy kategorye substancyi do duszy, acz tylko urojonéj substancyi. Atoli wiedza, będąca jednością myślenia, nie jest jeszcze dla tego osobnym przedmiotem, nie jest duszą istniejącą. Ztąd wszystko poznanie, będące skutkiem zastosowanych kategoryi, jest fałszywe, jako to: że dusza jest bezmateryalna, że jest niezłożona i jedna w sobie, że jest nieśmiertelna. Następnie zbijał Kant dowód Mendelsohna o nieśmiertelności duszy, wzięty z niepodobieństwa jéj rozłożenia, lub niknienia; — zbijał ontologiczne dowodzenie istnienia Boga, podane przez Anzelma z Kanterbury; tudzież Leibnitza kosmologiczny dowód *a contingentia mundi,* i najdawniejszy dowód fizykoteologiczny, wzięty z celowości świata — i okazał, że się z pojęcia najdoskonalszéj istności żadnym sposobem konieczność jéj istnienia wydłubać nie da. Wedle niego, ów ideał doskonałości nie tylko *in concreto*, ale *in individuo*, — ów *prototyp* wszystkich tworów, — owa istność pierwotna *(ens originarium)* i najwyższa *(summum)*, owa istność istności *(ens entium)*, nie jest przecież niczym innym, jeno pojęciem samego rozumu *(ens rationis ratiocinantis)*, jest samym stosunkiem idei do pojęć, ale nie stosunkiem objektu do rzeczy.* I tu zachodzi tylko złudzenie, że bierzemy pojęcie za rzeczywistość, poczym w skutek dążności rozumu do coraz dalszego dobierania się jedności, rzeczywistość tę indiwidualizujemy i uosobiamy.

Atoli chociaż rozum umysłowy owych idei ani poznać, ani nawet istnienia ich dociec nie potrafi, to jednak z tego nie wypada, aby tych idei nie było. Albowiem i na ich nieistnienie żadnego dowodu nie znajduje. — Kant więc na innéj drodze do dowodu ich przychodzi. Uważa, że rozum kieruje także wolą człowieka — i taki rozum nazywa praktycznym. Każdy człowiek ma *maxymy*, czyli zasady. A jeżeli na te zasady zgodzą się i inni rozsądni ludzie, natenczas zasady takie już nie będą maxymami, ale prawidłami praktycznymi *(praktisches Gesetz),* i mają przedmiotową wartość.

Prawidła moralności, które sam rozum umysłowy pojmuje

* W dziele przytoczoném str. 449.

i stanowi, nie mają nic wspólnego z empiryą, nie są przedmiotem zmysłów, nie są fenomenami; — wola zatym kierowana takimi prawidłami, w których sam rozum umysłowy *autonomią* stanowi, jest wola wolna, jest wolność. Otworzył się Kantowi od razu świat intelektualny, którego szukał, świat od świata zmysłowego niezawisły, tak, że jak tu numena były do poznania niepodobne, tak tam niepodobne do poznania są fenomena. W owym świecie inteligencyjnym rozum staje się prawodajnym.

Ale, że wola ściąga się na czyny, a zatym na zmysłowość, — na chęci, żądze, skłonności, ponęty ludzkie, — ztąd powstaje dialektyczna sprzeczność między tą empiryą a autonomią rozumu. Chęciom naszym o tyle tylko dogodzić wolno, o ile prawidła moralności, rozumem pojęte, temu się nie sprzeciwiają. *Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.* * Tę harmonią żądz i rozumu nazywa Kant najwyższym dobrém.

Atoli rozum i żądze — cnota i rozum — wiecznie tu z sobą są w sprzeczności; skoro więc owa harmonia, owa jedność, będąca najwyższym dobrém, tu na téj ziemi nie jest podobną, a moralne prawidło ją nakazuje — wypada, że dążenie człowieka do téj jedności musi iść w nieskończoność, a zatym żywot jego trwać musi po śmierci i dusza jego musi być nieśmiertelna.

Nieśmiertelność duszy jest zatym *postulatem*, wymagalnością, koniecznością praktycznego rozumu. — Wypadek taki jest więcéj pozorny, niżeli prawdziwy. Dowód nieśmiertelności polega jedynie na niepodobieństwie osiągnienia najwyższéj szczęśliwości, z czego wynika, że i po za grobem trwać musi ten sam proces sięgania po najwyższe dobro i nie osiągnienia go nigdy, czyli, że nie ma dla duszy wiecznéj szczęśliwości. — Pominąwszy atoli i tę sprzeczność, którą i Kant czuł, ale jéj przez rozdawnictwo pewnego udziału duszom w szczęśliwości wiecznéj nie uchylił, — nie ma i tu poznania owego *numenon*,

* *Critik der prakt. Vern. 2te Aufl.* str. 54.

którym ma być dusza, ani nie wiadomo, jaki to ma być ten żywot duszy po śmierci; jak w duszy, bezmateryalnie pojętéj, mają się objawiać chęci i żądze, których zgodność z rozumem ma oną szczęśliwość stanowić. Kant więc wykazaniem potrzeby nieśmiertelności duszy w liczne uwikłał się sprzeczności.

Podobnie dowodzi bytności Boga. — Najwyższe dobro polega nie tylko na harmonii żądz i rozumu, ale potrzeba nadto, aby świat, w którym żyjemy, i cała natura nie psuły tego uszczęśliwienia. Że zaś człowiek sam jest tylko częścią natury, więc musi być istota jakaś, potężna, stworzycielka natury i człowieka, któraby ową harmonią szczęśliwości i moralności doprowadziła do skutku. Tą istotą musi być Bóg, który rozumem i wolą świat najlepszy ze wszystkich możliwych światów do bytu wyprowadził. I on to jest najwyższym pierwotnym dobrém, a wszystkie inne najwyższe dobra są tylko pochodne.

Prawa moralności, jakkolwiek są ogólnego, nie swoistego tylko pojęcia, zawsze jednak ściągają się li do działań ludzkich, i uszczęśliwienie, o którym tu mowa, także tylko do uczuć ludzkich odnosi się. Ostatecznie więc człowiek jest dowodem Bóstwa. Rozum tu nie tylko przez siebie, ale i dla siebie, pojął potrzebę istnienia Boga. Z czego wypada, iż gdyby nie było plemienia ludzkiego, nie byłoby Boga, gdyżby przyczyna, dla któréj Bóg istnieć musi, ustała. Jest to wadą filozofii subjektowego rozumu, jaką jest Kantowska, że Boga od człowieka zawisłym czyni.

Ale i tu krom *postulatu*, żadnego najwyższéj istności nie ma pojęcia. Sam to Kant przyznaje, że *postulata* rozumu praktycznego rozwiększają wiedzę rozumu czystego, ale nie rozwiększają pojęć samych idei.* Jest to więc realność

* *Diese Erweiterung der theoretischen Vernunft ist aber keine Erweiterung der Speculation, d. i. um in theoretischer Absicht nunmehr einen positiven Gebrauch davon zu machen. Denn da nichts weiter durch praktische Vernunft hiebei geleistet worden, als dass jene Begriffe real sind, und wirklich ihre Objekte haben, dabei aber uns nichts von Anschaung derselben gegeben wird, so ist kein synthetischer Satz, durch diese eingeräumte Realität derselben möglich. Cr. dr. pr. Vr.* str. 242.

czysto-idealna, czysto-rozumowa; przedmiot bez treści, czyli abstrakcya sama. Kiedy rozum czysty na samą myśl Boga, jako istoty najwyższéj natrafił — rozum praktyczny przyszedł do przekonania, że taka istota istnieć koniecznie powinna; — ale taka wymagalność nie wyszła jeszcze za stanowisko subjektowe, nie przestała być myślą, i Bóg, nakazany tą wymagalnością rozumu do bytu, jest dopiero względnym, nie bezwzględnym bytem. Rozum Kantowski jest zatym Kopernikowym słońcem, około którego nie tylko się wszystkie rzeczy, ale i sam Bóg obraca.

Fichte poprowadził daléj stanowisko Kanta. Zniósł najprzód owo numenon *(das Ding an sich)*, powiadając, że takowe niczym innym nie jest, tylko myślą.* Tym sposobem cały świat inteligencyjny numenów, zrobił téj saméj natury, jakiéj jest myślenie człowieka, i złożył w subjekt myślący. Z tego względu charakterem filozofii jego jest wyższy, ale zawsze jeszcze subjektowy idealizm. Wyższość Fichtego na tym polega, że myślenie subjektowe, zapełniając się myślami całego zewnętrznego świata, nabiera już natury myślenia formalnie bezwzględnego, od czego tylko krok jeden, aby tę bezwzględność urzeczywiścić, i wyłamać z cieśni subjektowéj.

Ten ogólny charakter, w jakim Fichte pojął myślenie, podał mu możność wysnucia, z samego czystego myślenia, całego systemu, całego inteligencyjnego świata. Co u Kanta bezpośrednio jest podanym, jakoto władze poznania, kategorye i t. p., to wszystko Fichte wyprowadził pośrednio z systemu swojego, którego początkiem jest owo znane: ja = ja *(ich = ich)*. ** —

Dalsza wyższość Fichtego nad Kanta i tu się jeszcze pokazuje, że *ja* Kantowskie jest tylko pojmujące, u Fichtego jest wypełniające się treścią wszystkich przedmiotowości. Świat

* *Unter dem Grunde der Empfindungen, welchen* Kant *das* Ding an sich *nennt, ist schlechterdings nichts Anderes zu verstehen, als ein blosser Gedanke.*

** *Wissenschaftslehre von Johann Gottlieb Fichte 1795*

cały zewnętrzny jest czymś odemnie różnym *(nicht-ich),* nie jest jaźnią, a dążenie myślenia subjektowego na tym zależy, ażeby tę niejaźń w jaźn, w moje *ja* zamienić. Tym sposobem w moim ja, połączony jest subjekt i objekt. Atoli połączenie to jest czysto-idealne, gdyż objekt tu jest myślą, a subjekt myśleniem. Na tym stanowisku bezwzględnego subjektowego idealizmu stoi u Fichtego pojęcie Boga. Jaźń (*das Ich*), wypełniona wszystkością przedmiotową, jest istność (substancya), jest Bóg, Sam autor przyznaje w tym miejscu, że system jego jest Spinozysmem, ale z-idealizowanym. — Na tym właśnie zależy wada tego systemu. Albowiem mimo téj pozornéj jedności, ukryty w nim jest dualizm. Ponieważ niepodobieństwem jest, ażeby jaźń ograniczona wypełniła się wszystką realnością (idealną), która jest treścią istności, — widać więc, że nie ma i nie może być jedności tego nieskończonego objektu z subjektem skończonym; że następnie owa istność jest czymś innym od subjektu, czymś będącym po za subjektowym myśleniem, które tylko zbieża do wypełnienia się skończonością, ale oną nieskończonością ani nawet formalnie wypełnić się nie może.

Istność wiekuista jest zatym także swojością (sobą), ale nieskończoną, a w téj swojości jest myśleniem; dla ograniczonych zaś swojości jest wieczną granicą, poruszającą je do działania (myślenia), ale sama nigdy niedociekłą (*der unendliche Anstoss*).

Istność Fichtego jest równie nieoznaczona, jak nią była idea Boga u Kanta. Numenon Kantowskie miało przedmiotowość z wymagalności praktycznego rozumu; tu ma przedmiotowość w jaźni, wypełniającéj się realnością, będącą natury boskiéj, to jest, częścią jego substancyi. Względnie jednak wyższe jest stanowisko Fichtego pod względem poznania Boga. U Kanta było ono abstrakcyą pojęcia Boga, jako istoty najdoskonalszéj; — tu poznanie jéj wypełnia się poznaniem subjektowym. *Aller vernünftigen Wesen Bewustsein in Eins vereint, ist das göttliche Wesen selbst.* — Wszelako ta wiedza całéj ludzkości posunięta być musi w nieskończoność, aby mogła

być wypełnieniem istoty Boga; jest nadto samą myślą, samym wiedzeniem się.

Jeżeli daléj pojmiemy jaźń ograniczoną, jako d u s z ę, widzimy, że tu, jak u Kanta, nieśmiertelność, leży w onym nieskończonym procesie dobierania się do coraz rozleglejszéj realności, i wypełniania się jéj treścią, czyli innymi słowy, leży w nieskończonym zbliżaniu się do Boga. Co znów jest nieśmiertelność idealna. — bo to wypełnienie jest samą wiedzą, samą myślą, a nie jest przedmiotem rzeczywistym.

Fichte, tak jak Spinoza — i podobno nie ma filozofa, któregoby podobny los nie spotkał — oskarżony był przez współczesnych o a t e i z m, w skutek czego ustąpić musiał z profesury, którą przy uniwersytecie w Jenie sprawował. W pismach swoich obronnych rozświecił jeszcze jaśniéj pojęcia swoje. „Nie potrzeba nam innego Boga — powiada — nad moralny porządek świata. I ten to porządek świata jest bóstwem samym. Rozum nie daje nam żadnego powodu, abyśmy inną, osobną jaką istotę przyjęli jako przyczynę tego porządku świata. Chcą, ażeby ta istota była różną od świata, i aby wedle pojęć działała, a zatym aby miała osobowość i samowiedzę. To wszakże jest niepodobieństwem, bo jest ograniczeniem Boga. Pojęcie jego, jako istności w osobni, jest niepodobne i sprzeczne w sobie. Bóg zatym jest tylko moralnym porządkiem świata. Zgrozą jest wiara, i niegodna rozumnéj istoty, która więcéj nad to w Bogu szuka. Ów Bóg zaświatowy, właśnie dla tego, że nie jest światem, jest tylko pojęciem przez negacyą, a ztąd nie jest nieskończonym, następnie nie jest Bogiem. Bóg jest wiedzą, czystą inteligencyą, duchowym żywotem i działaniem, ale ta duchowość nie da się ująć w jedno pojęcie.“ M i c h e l e t, który te słowa Fichtego przytacza, dodaje:* „W rzeczy saméj, dodać musimy na obronę Fichtego, gdyby Bóg był różny od dzieł swoich, przyczyna różną od skutku, toby Bóg przez ono tworzenie, przez ową obcość był ogarniony, i nie mógłby, sam nie-

* *Entwickelungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie.* — 1843, str. 81 i 82.

skończony, pokonać téj skończoności. Bóg taki, któryby jako osobna istota, miał być przyczyną świata, nie byłby Bogiem, ale ograniczonym jestestwem w osobni od świata. Nie ci więc są ateiści, co pojmują Boga, jak go Fichte pojmował, ale ci nimi są prawdziwie, którzy, jako lud prosty to czyni, stosunki zmysłowego świata, w pojęcie Boga przenoszą."

Widzimy już we Fichtem wyrzeczone gołosłownie ostateczne następstwo filozofii czystego rozumu: że pojęcie osobowości w Bogu jest niepodobnym. Michelet w kilkadziesiąt lat późniejszym dziele swoim, nic nowszego nie wypowiedział. * Immanencya Boga Fichtego nie tyle była zakałem u współczesnych, ile nim było subjektowe rozumu stanowisko, że wszystkie rzeczy są tylko płodem myślenia naszego i nawet istota Boga płodem tegoż myślenia zapełniona.

Późniejsza nawet zmiana systemu Fichtowego, — lubo sam autor téj zmiany nie przyznaje — a która nastąpiła w skutek piśmiennego ucierania się ze Szellingiem, nic rzeczywiście nowego pod względem tych kwestyj nie przynosi. Bo choć zbliżył się Fichte do przedmiotowéj myśli, nie wyszedł jednak ze stanowiska idealnego i nie mógł przyjść na inne pojęcie Boga i duszy. — Nie człowiek myśli, są jego nowe zasady, ale myśl wiedząca się w nas myśli, a Bóg jest samą wiedzą. Bóg jest wiecznym wcielaniem się. Ztąd gdy człowiek wytraci z siebie to wszystko, czym jest jako człowiek, pozostanie tylko to, co jest boskiego. Człowiek nie może sobie Boga utworzyć, ale siebie może zniszczyć, po czym zstępuje w Boga. Królestwo niebieskie jest wprawdzie po śmierci, ale po śmierci tych, co pomarli, więc zawsze tu na ziemi. „Podnieś się więc do wysokości religii, a spadną ci wszystkie obsłony. Świat zniknie przed tobą, z tym, co jest w nim martwego, i Bóg wstąpi w ciebie, w pierwotnéj swojéj formie, jako żywot twój, którym masz żyć i żyć będziesz. Chceszli Boga obaczyć, jakim jest w sobie, i to twarz w twarz, nie szukaj go po za obłokami. Tam, gdzie sam jesteś, wszędzie go znajdziesz. Rozpatrz się w życiu tych, którzy mu się poddali, a obaczysz

* *Über die ewige Persönlichkeit des Geistes 1842.*

go; poddaj mu się sam, a znajdziesz go we własnéj piersi twojéj.“

Z takiego niewłaściwego stanowiska, na jakie filozofią postawił rozum subjektowy, musiało koniecznie nastąpić przejście do rozumu objektowego. Uczynił je Szelling. Poprzedzili Hamann, Jacobi i Herder i przygotowali tę zmianę. Pierwsi dwaj twierdzili, że Boga na drodze rozumu pojąć nie można, że właśnie dla tego wiara, dająca bezpośrednie wiedzenie Boga, wyższą być musi nad rozum. Herder zaś uważał objawienie Boga, tak w dziejach, jak w naturze. Zważając, że bezpośrednie wiedzenie i wiara w gruncie niczym innym nie są, tylko formalną jednością subjektu i objektu — czy to tym objektem jest Bóg, czy jakikolwiek inny przedmiot wiedzenia, — łatwo pojąć postęp filozofii do rzeczywistéj jedności, do objektowania się idei wiekuistéj w pojawach natury i ludzkości.

Szelling stawa w rzędzie najpotężniejszych geniuszów niemieckich w dziedzinie filozofii. Głęboki i płodny, każdą myśl wielką chwytał zaraz i wyrabiał w osobne dzieło. Powiedzieć o nim można, że się kształcił w oczach publiczności. Pisma jego noszą przeto barwę rozmaitych systemów, które się w nim samym od czasu do czasu rozwijały. Trentowski w listach naukowych o Szellingu pokazał tego mędrca w cztérech rozmaitych potęgach, i przedstawił krótki, ale wyrazisty jego obraz filozofii. * Dla nas będzie miał Szelling dwojakie znaczenie: będziemy go najprzód uważali w rozwoju filozofii czystego rozumu, powtóre w negacyi téjże filozofii, przerzucającego się w filozofią objawienia. Tylko uważanie go w pierwszym charakterze, należy do niniejszego działu pisma naszego.

Postęp Szellinga, jakeśmy to już wspomnieli, na tym polega, że subjektowe stanowisko Fichtego zamienił na objektowe. Fichte przedstawił jedność subjektu i objektu, jedność jaźni i niejaźni, w nieskończonym procesie wypełniającéj się wiedzy człowieka. — Szelling daje

* Zob. Orędownik Naukowy z roku 1842. Nr. 23—28.

nam jednią obojga w rzeczywistości, przez bezpośrednie téj jedni pojęcie; i dla tego sam nazywa filozofią swoją przedmiotowym idealizmem. Innymi słowy, Fichte powiedział: wszystko, co jest, myślą jest dla tego, że jest moją myślą; Szelling zaś twierdzi, że wszystko jest myślą samo przez się, a zatym myślą przedmiotową. Ta myśl przedmiotowa jest, jak widzimy, numenon Kantowskie, atoli z przymiotem, iż może być poznanym. Do poznania takiego nie prowadzi ani refleksya naszego rozumu, ani wyobraźnia; albowiem jedna i druga pojmuje tylko rzeczy pod przymiotami przestrzeni i czasu, a zatym w rozerwaniu od siebie, kiedy wszystkość jest całością nierozerwaną.

Przypominamy sobie, że Kant Bogu tylko przypisywał takie pojmowanie rzeczy w zupełnéj bezróżni, po za przestrzenią i czasem, i że nazwał je intellektualnym poglądem *(intellectuelle Anschaung)*. Szelling, uważając człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boga, dopatruje w nim tę samą boską siłę umysłu bezpośredniego widzenia i wiedzenia rzeczy w duchu. Pogląd intelektualny, powiada, uważa w nierozerwanéj jedni wszystko myślenie i wszystko istnienie. Jest od niczego niezawisły, bo siebie samego mający za przedmiot, i dla tego wolny. Jest bezpośrednim, bezwzględnym wiedzeniem, ku czemu żadnych dowodów, żadnych wniosków, żadnego pośrednictwa rozumowych pojęć nie potrzeba. Takiego poglądu nauczyć nikogo nie można, nie ma tam co objaśniać, bo żadna nie zachodzi wątpliwość. Kto tego daru poznania nie posiada, ten z natury nie ma usposobienia do filozofii, i filozofii rozumieć nie będzie.

Zdawałoby się zrazu, że Szelling opuszcza stanowisko czystego rozumu, opierając system swój na nowéj władzy poznawania. Sam nawet gołosłownie orzeka: filozofować, jest to opuścić stanowisko reflexyi i imaginacyi, czyli oderwać się całkim od subjektowego myślenia. Jest to wszakże tylko opuszczenie jednostkowego, subjektowego rozumu, ale jest zatrzymanie i przeniesienie się w rozum ogólny objektowy. Filozofia, powiada

Szelling, dopatruje w rzeczach to tylko, co jest w nich wyrazem bezwzględnego rozumu, będącego całkowitą bezróżnią subjektowości i objektowości. Nie ma nic krom tego rozumu, a wszystko jest w nim. Pojęcia rzeczy przez wyobraźnią, lub kategorye rozumu, ściągają się tylko do tego, czym przedmioty są w czasie i przestrzeni, czyli w przemienności swojéj. Ale ta przemienność nie może być ich rzeczywistością, dla tego pogląd intelektualny nieskończenie jest wyższą władzą poznania. Gdyby téj władzy nie było, nawet wszystkie inne pojęcia byłyby niepodobne. Nawet ten cień rzeczywistości, który daje pojęcia rozumowe, skutkiem jest poglądu ducha, który te pojęcia poprzedził.

Dostrzegamy już w tym zaczątku filozofii Szellingowéj, podobieństwo i charakter jéj późniejszego przeobrażenia. To wyłączenie zupełne wszystkich władz poznania subjektowego, ten bezpośredni pogląd ducha ku poznaniu wszystkiego, o krok tylko jest oddalony od filozofii objawienia, bo tylko potrzeba zniesienia możebności takiego poglądu przez jedność intelektualną człowieka z absolutem.

Filozofia Szellinga rozpada się na dwie części: na filozofią natury i na filozofią ducha. Obie dopełniają się; albowiem cała filozofia ku temu tylko zmierza, aby albo z natury inteligencyą, albo z inteligencyi naturę wyprowadzić! Natura jest wcieleniem się nieskończoności w skończoność, istoty w formę. Duch jest powrotem skończoności w nieskończoność, formy w istotę. Obojgo zaś jest całkowitością (*Totalitaet*) dla tego, że stanowi *absolut*, czyli istność bezwzględną, — Boga. Filozofia natury jest tworzeniem natury, będącéj skrystalizowaną inteligencyą, a prawa natury są prawa ducha naszego, i jako duch odwieczne. Świat widomy i niewidomy, będąc jednością w absolucie, nie wyszedł nigdy z téj jedności, czyli nie było stworzenia świata. Filozoficzne badanie prawdy jest przypominaniem sobie tego stanu, kiedy byliśmy w jedni z naturą, i zadaniem filozofii jest wytracenie przesądu, jakoby jakie przedmioty były zewnątrz nas.

W jaźni jest podobne połączenie objektu i subjektu.

Ale rzeczywiście jest tylko swojość nieskończona, bezwzględna; wszystkie inne są ograniczone, są dla tego nieswojością, lecz mojością, są indywidualnością, któréj nie ma w absolucie. Ostatecznym celem mojości, czyli jaźni, jest, zostać swojością. Tylko jaźń jest osobą, bo jest w osobni od innych jaźni, i ta własność jéj indywidualności nadaje jéj to, co nazywamy przeświadczeniem (*Bewusstsein*). Swojość jest wszystkością, nie ma zatym nic zewnątrz siebie, nie jest w osobni, nie jest następnie osobą, ani nie ma przeświadczenia. Zniszczenie, że tak powiem, rozparcie osobowości jest ostatnim celem ducha.

Idealizm, a tym samym zulotnienie wszelkiego upostaciowania, rozwiązanie wszystkich form, jest i tu, jak widzimy, charakterem filozofii Szellinga. Jest wprawdzie natura, ale jéj zewnętrzność i zmysłowość, nie są przedmiotem poglądu duchowego. Pogląd w niéj dopatruje tylko to, czym ona jest jako rozum nieskończony i bezwzględny, a zatym bezkształtny i bezmateryalny. Szelling przyjmuje nawet czyn, jako drugą potęgę ducha (pierwszą jest czucie) — ale i ten czyn jest idealnéj natury. Albowiem duch tu pojęty, jak samo wiedzenie, ztąd i potęgi jego nie mogą być czym innym. I tak czucie jest wiedzeniem się przez przechodzenie istoty do formy; działanie zaś jest wiedzeniem się przez przechodzenie formy w istotę, czyli szczególnika w ogólnik. Ta żywotność czynowa daje żywot Boga i postać jemu właściwą, — ale naturalnie postać idealną, żadnymi rysami niepochwytną. Tą głęboką myślą, że wszystek żywot i wszystek czyn jest powrotem, połączeniem się formy z istotą absolutu, tłumaczy oraz Szelling tajemnicę wiecznego wcielania się Boga, którego symbolem jest Chrystus, jako Bóg-człowiek. Przy którym to idealnym pojmowaniu rzeczy sama historyczność osoby tego symbolu, jest rzeczą obojętną.

Jak gdyby przed tymi wypadkami filozofii swojéj uląkł się sam jéj autor, umilkł przez lat blisko czterdzieści i dopiero w późnéj starości swojéj podał, jak twierdzi, jedność obydwóch swoich systemów, filozofii natury i filozofii ducha,

w filozofii objawienia, o czym będziemy jeszcze mieli sposobność mówienia w czwartym dziale tego pisma.

Przychodzimy do ostatniego olbrzymiego systematu filozofii rozumu, stanowiącego *alpha* i *omega* tego wszystkiego, cokolwiek przez rozum zdobytym być mogło. Jest to system filozofii Hegla. Nie mogąc go dać w całéj obszerności, uważamy go jako znany, i wskażemy tylko jego charakter i jego stanowisko.

Filozofia Szellinga dała początek systemowi Hegla, jak tylu innym systemom: Okena, Solgera, Baadera, Steffensa, Szubarta, Troxlera, Stahla, w najróżnorodniejszych kierunkach. Trentowski, najwięcéj własną filozofią przechylający się do Szellinga, upatruje w tym wyższość tego mistrza nad każdego w szczególności. Co do Hegla, mogłaby to być tylko wyższość czasowa, i z tego powodu Szelling sam Hegla nazywa „późniejszym“ (*der Später Gekommene*). Uczeń tu prześcignął nauczyciela swego. Pierwsze rozprawy filozoficzne Hegla * są tylko dalszym rozwijaniem systemu Szellingowego. Dopiero we fenomenologii ducha, oddziela się zupełnie od mistrza swego. Wyraźnie mu zarzuca, że jego *absolut,* będąc najwyższą bezróżnią, jest tym samym najwyższą abstrakcyą, że to jest noc ciemna, w któréj każda krowa czarna. Tę abstrakcyę bezróżnicową znieść filozofii wypada, i wykazać, że nie absolut sam jako taki, ale jako będący w jedni pojawu swego, jest prawdą.

Kiedy zatym u Szellinga pomiędzy naturą a duchem stawa istność bezwzględna, jako Bóg, jako bezróżnia jednego i drugiego, myśl taka prowadzi jeszcze formalnie na pojmowanie owéj istności po za naturą i duchem. Hegel znosi i ten formalny byt po za czymsiś, i istność uważa jako rzeczywistą *immanencyą* świata.

Hegel w dziele przytoczonym nie tylko zaczepił samą filozofię Szellinga, ale i formę téj filozofii, mieniąc pogląd bezpośredni ducha jedynie zdatnym do pochwycenia bezróżnicowéj

* Dzieła Hegla. Tom I. *Philosophische Abhandlungen.*

jedni, ale nie sposobnym całkim do ujęcia różnic samych, i zarzucał jéj dla tego brak metody. On sam zaprowadził do systemu swego dyalektyczną metodę, a raczéj nią zbudował system swój. Metoda dyalektyczna Hegla jest najwyższą jego zasługą. Jest to kamień filozoficzny, którego dotąd napróżno szukała filozofia czystego rozumu i filozofia w ogólnoności. Kto w téj metodzie widzi tylko prosty szematyzm, czczą formalność, ten nie pojął jéj wcale; kto zaś poznał, że ta metoda jest z filozofią samą zrosła, że to jest ruch myśli w sobie saméj od *tezy* do *antitezy* i coraz nowéj *syntezy*, trudno mu będzie pojąć, jak można ją o formalizm obwiniać. Metoda ta jest jedynie żywotna, i w każdej żywotnéj filozofii uwydatnić się musi. Naprowadził Hegla na nią Solger, który utrzymywał: że filozofia jest życiem, a zatym słowem objawiać się powinna. Rozprawa trojga osób, z których dwie są przeciwnego zdania, a trzecia ich godzi, jest najwłaściwszą metodą filozofii. Hegel uczynił więc tylko przejście do saméj objektowéj myśli, która będąc ta sama w trojgu przytoczonych subjektów, sama w sobie zatym musi mieć twierdzenie, przeczenie, i kojarznią, i tak następnie. Ta dyalektyczna trójca będzie odtąd podstawą każdéj filozofii, i jest nabytkiem, kosztowną spuścizną filozofii czystego rozumu. *

Z téj metody poruszającéj się myśli w sobie i przez siebie, swoją własną *energią,* wynika cały charakter systemu Heglowego. 1) Filozofować nic innego nie jest, tylko uważać i doprowadzać do wiedzy ów samodzielny ruch myśli, objawionéj w kolei czasów, i w nich rozwijającego się ducha. 2) Filozofia,

* *Ich erkenne, dass die Methode, die ich in diesem Systeme der Logik befolgt — oder vielmehr die dies System an ihm selbst befolgt — noch vieler Vervollkommung, vieler Durchbildung im Einzelnen fähig sei aber ich weiss zugleich, dass sie die einzige wahrhafte ist. Und dies erhellt für sich schon daraus, dass sie von ihrem Gegenstande und Inhalte nichts Unterschiedenes ist; denn es ist der Inhalt in sich, die Dialektik, die er an sich selbst hat, welche ihn fortbewegt. Es ist klar, dass keine Darstellungen für wissenschaftlich gelten können, welche nicht den Gang dieser Methode gehen, und ihrem einfachen Rhytmus gemäss sind, denn es ist der Gang der Sache selbst. — Hegels Logik, Einleitung.*

a to poruszające się ze siebie myślenie, jest jedno i to samo. Jest to jak gdyby szeroki strumień myśli, po którym pływają rozpoznawcze statki pojedyńczych filozofów. Ale oni sami nic nie przydają strumieniowi, rozpoznawają tylko jego okolice, do jakich zaś ostatecznie doprowadzi ich brzegów, nie wiedzą. 3) Nasze myślenie nie jest inne od tego potoku ogólnego myślenia, ale nie przeto tonie w tym potoku, jak u Szellinga, ani nie jest wodą tego potoku, jak u Spinozy. Absolut Hegla przenika tylko żywotnie każdą jaźń subjektową, i robi z niéj naczynie swoje. 4) Wiedza nasza nie jest po za wiedzą absolutu, bo jest w absolucie samym, i dla tego swą skończoność zamienia w nieskończoność. Absolut zaś sam przez to naczynie swoje staje się wiedzą siebie i rzeczywistością. Tym sposobem jest człowiek duchem skończonym, a absolut duchem nieskończonym, ale w obydwóch jest jeden i ten sam duch. 5) Ponieważ filozofia i jéj metoda jest ruchem myśli w sobie, więc ruch ten sam być musiał we wszystkich objawach ducha w naturze, w dziejach, religii, sztukach, nawet we filozofii saméj. Ztąd kategorye tego ruchu myśli, są metafizyką samą, i znaleść się muszą, jak w zwierciedle, w historyi świata i w historyi filozofii, w naturze i w rozwojach duchowych.

System Hegla, jako filozofii rozumu, oparty dla tego na niewzruszonych posadach, bo się widzi i znajduje wszędzie, i wszystkie pojawy ducha są jego stwierdzeniem. System jego jest całością wszystkich innych systemów w abstrakcyi. „Każda ostatnia prawdziwa filozofia — są słowa Hegla — musi wszystkie poprzednie, jako niższe momenta w sobie zawierać, bo jest ich wypadkiem i rozwinięciem. Ten szereg duchowych kształtów we filozofii jest rzeczywistym królestwem ducha, i nad nie, nie ma innego królestwa. Długi ten szereg systemów przedstawia wielość pozornie, we wiedzy jest on nierozerwaną całością żywotnego i wszędzie obecnego ducha. Są one pojedyńczymi tętnami w jego żywocie, są organizmem istności naszéj.“

Doszedł więc Hegel do ostatecznych kończyn filozofii, będącéj tu pojmującym się rozumem — myśleniem myślenia w najwyższéj, bezwzględnéj potędze. I ten to chara-

kter nadaje Heglowemu systemowi miano *absolutnego idealizmu.* Czym się filozofia rozumu stać mogła, tym została w systemie Hegla, — zupełnym i całkowitym rozwinięciem się samowładztwa rozumu. Samowładztwo to jest bezwzględne i przeto uprawnione w sobie. Osiągnione owoce téj filozofii nie mogą być dla tego stracone i wnijść muszą do nowéj filozofii. Jednostronność Heglowego systemu jest tylko ta, że przyjmuje samowładztwo zamiast władztwa rozumu; że wytraca wszystkie inne pierwiastki ducha, i niczego więcéj nie przyjmuje w istocie jego, krom rozumu.

Powiedzieliśmy wyżéj (w dziale I.), że sam rozum nie ma mocy wyjść ze siebie do pojawu, do rzeczywistości. Filozofia Hegla zdaje się i owszym pojmować rozum w pełni żywota, w ruchu, który jest skutkiem własnéj jego energii, i w objawie wszystkiéj rzeczywistości. Zobaczmyż bliżéj, jaka to jest energia, jaki ruch, jaka rzeczywistość. — Rozum tu ma dwa czynniki, które stanowią ruch jego dyalektyczny, to jest twierdzenie i przeczenie; a przez to, że twierdzenie jest tym, co przeczenie, a przeczenie tym, co twierdzenie, powstaje kojarznia, w któréj dualizm odstępów zniesiony. * Moglibyśmy powiedzieć, że ten ruch jest pozorny, że nie jest zewnątrz nas, ale w nas, że to rozum nasz subjektowy kładzie te czynniki i ich kojarznią. Atoli Hegel zagrodził temu przez objektowość swojego rozumu, przez okazanie, że wedle téj dyalektyki i spekulacyi, świat pojawów i świat ducha się rozwijał. Z czego oraz wypada, że filozofia, a ten rozwój rozumu przedmiotowego, jedno jest. Pod tym względem nie da się przeto nic zarzucić Heglowi. Jest to i owszym wielką jego zasługą, że tę dyalektykę myśli dopatrzył w objektowych uzewnętrznieniach się ducha.

* Np. pierwsza zaraz trójca logiczna jest taka: byt — niebyt — stawanie się. Byt ogólny jest oraz niebytem wszystkich szczegółów; a niebyt, jako taki, jest bytem, to jest, już dla tego niebyt jest bytem, że jest. Przegląda się więc niejako byt w niebycie, a niebyt w bycie; a z téj jedni przeciwieństw występuje kojarznia stawania czyli tworzenia się. To, co się stawa, ma byt i niebyt razem. — To dla wyjaśnienia mniéj obeznanym z metodą dyalektyczną Hegla.

Trzeba więc i nam przyjąć, że ten proces dyalektyczny odbywa się w naturze, w dziejach, w filozofii itd. Lecz inne jest pytanie, czy to rozum sam z *tezy* do *antitezy* przerzuca się. Hegel powiada, że to czyni skutkiem energii swojéj. Ten wyraz jest złudzeniem. Gdyby rozum nawet był siłą, toby i ta siła nic nie zdziałała bez materyału, w którym się dopiero może jako siła rozwinąć. Ale rozum nie jest nawet siłą, jest samym wiedzeniem, samą myślą pojmującą się, ztąd energia wiedzy nie daje nam żadnego pojęcia. Wszelako widzimy, że myśl, rozum, wiedza, nakłaniają nas ludzi do wyjścia z siebie. Lecz byłożby podobieństwo do tego, gdyby ta myśl, ten rozum, ta wiedza nie były wcielone w nas, gdyby nie było pamięci, wyobraźni, jako pomocniczych władz duszy? Ruch myśli subjektowéj odbywa się zatym środkiem tego wszystkiego, czym jesteśmy umysłowo i cieleśnie. Ztąd wnosić trzeba koniecznie, że podobnie ruch myśli objektowéj musi się odbyć inną jeszcze siłą ducha, która i *tezę* ukształciła, i do ukształtowania *antitezy* doprowadza. Ta siła musi środkować między rozumem i pojawem, musi zatym być duchowéj i materyalnéj natury razem; musi to być środek, którym myśl stała się ciałem, absolut światem.

To *medium* pominął Hegel, zbywszy siebie wyrazem energii rozumu. Wszakże z pominięcia poszukiwania tego środka wypłynął cały idealizm téj filozofii. Bo skoro rozum sam jest tą siłą twórczą w sobie, ztąd wypada, że uzewnętrznienia się jego, czyli jego rzeczywistości, objawy, nie mogą być innéj, tylko jako on, idealnéj natury, — bezkształtne, bezmateryalne. Są to znowu nic więcéj, tylko *idee*, któreśmy już tylekroć w filozofii czystego rozumu napotykali, tylko, że pełniejsze w sobie, to jest pełniejsze wiedzy siebie. W obec tych idei, wszystko to, czym się uzewnętrzniają, jest przypadkowe, bez rzeczywistości. A cały ten proces przejścia od myśli do pojawu, zbyty wyrazem: uzewnętrznienia się rozumu.

Pod względem kwestyi osobowości Boga i nieśmiertelności duszy, nie mogą być wypadki filozofii Hegla inne, jak były jego poprzedników. On sam w pismach swoich dotykał ich mało i wyjaśniał tylko ogólnikami filozoficznymi. Wyraźnie

unikał obszerniéj się o nich rozpisać, a nawet w uczonych przyjaciół swoich gronie nie objawiał w téj materyi zdania swojego. Był to jakiś wstręt, czy uszanowanie, przed naruszaniem tego, co urokiem świętości było obwiane i wiarą milionów ludu szanowne. „Byłoby rzeczą ciekawą — oświadcza się Hegel w liście pisanym jeszcze z Jeny 1807 r. — gdyby i w przedmiocie religii rozprawiać zaczęto, choć nareszcie i do tego przyjść może. Ojczyzna, monarcha, ustawy i t. p. nie są sprężynami do podniesienia ludu niemieckiego. Pytanie tylko, coby nastąpiło, gdyby i religią naruszono. Nie ulega wątpliwości, że niczego tak się obawiać nie należy, jak tego właśnie.“

Z miejsc niewielu i bardzo ogólnie wyrzeczonych, które Michelet w historyi systemu Heglowego przytoczył, * pokazuje się, że Hegel osobowość Boga w tym pokładał, iż Bóg jest istnością jedną w sobie i wiedzącą siebie przez zniesienie wszystkich różni; nieśmiertelność zaś uważał jako wiekuistość ducha, bez żadnéj materyalnéj jakości, znoszącego w sobie to, co idei jego nie jest odpowiednim i dla tego śmiertelnym.

Za to szkoła Hegla, mianowicie po śmierci mistrza, kwestye te wytoczyła na stół i zrobiła przedmiotem badania. Zachęcona odwagą teologów, co się bez ogródki w téj materyi orzekli, porzuciła i ona ogólne formuły, w których prawdziwą myśl ukrywała, a śmiało i jasno wypowiedziała, że dogmatyczne w tych kwestyach pojęcia są z rozumem niezgodne, a jako takie fałszywe. Najznakomitszym w téj mierze dziełem jest Micheleta pismo o wiekuistéj osobowości Boga, w którym także materyą o nieśmiertelności duszy traktuje. W czwartym dziale naszego pisma, gdy będziemy mówili o filozofii Augusta Cieszkowskiego, będziemy oraz mieli sposobność mówienia obszerniéj o dziele przytoczonym, i dla tego na tym miejscu bliższy jego wywód pomijamy. Zwracamy się do dwóch innych okolic ducha: do religii i filozofii. Ale dla streszczenia rzeczy w krótkości tylko naznaczyć będziemy mogli wpływ,

* Historya najnowszéj filozofii str. 301 i n.

jaki i tu w ostatecznych wypadkach samowładztwo czystego rozumu wywarło.

Religia ma ten sam przedmiot i tę samą treść, co filozofia. Osobowość Boga i nieśmiertelność duszy i tu są żywotnymi kwestyami, i tak zasadniczymi, że bez nich nie byłoby żadnéj religii. Pojmowały i czuły tę prawdę wszystkie wieki i wszystkie narody. Bez żywota wiecznego byłby stosunek nasz do Boga ten sam, jaki jest zwierząt i roślin i rzeczy kopalnych, nie mających religii. Stosunek ten byłby oparty na prawach konieczności i przypadku, a nie na wolności działania, będącéj podstawą religii i utrwalającéj nie doczesny, ale wieczny stosunek między Twórcą a tworem, tą wolnością obdarzonym. — Ów nawet moralny porządek świata byłby sprzecznością w sobie, bo chciałby nieśmiertelnéj ludzkości, bez nieśmiertelności człowieka, przez którego właśnie ta ludzkość się rozwija. Jest to tosamo, jak gdybyśmy żądali gatunku bez indywiduów. Jeżeli nieśmiertelność ma być taką abstrakcyą, jaką jest gatunek, żądanie takie dopiero byłoby sprawiedliwym.

Bez osobowości Boga podobnie ustaje religia. Wszelkie dogmata będą samą myślą i wiedzą, i przestaną być wiarą; a obrządki, nabożeństwo i cała zewnętrzność religii staje się rzeczą bez znaczenia, wymyśloną tylko przez księży i możnych świata ku złudzeniu ludów, i trzymaniu ich w ujarzmieniu ciemności. Bóg nie-osobowy jest myślą samą, rozumem samym. I religia w następstwie przestaje być wiarą, przestaje być czymś zewnętrznym, upostaciowanym, i przechodzi w samą myśl, w samo wiedzenie.

Filozofowie, którzy oparli systemy swoje na powadze samego czystego rozumu, przenikali te konsekwencye, ale ich nigdy wypowiedzieć nie śmieli. Znali to i widzieli, że ich racyonalne pojęcia całkim inne są od pojęć objawionéj wiary, wszelako ręczali prawowierność swoją co do dogmatów kościoła. Na samym początku tego rozstępu między wiarą i rozumem nie przyszło jeszcze do walki. — Trzymano się rady Pascala: *que tout ce, qui est l'objet de la foi, ne le sçauroit estre de la raison, et beaucoup moins y estre soumis.* — Filo-

zofia nie miała odwagi, ni siły, wystąpić przeciw dogmatowi, i wolała nie niepokoić kościoła, by sama spokojnie rozwijać się mogła.

Już Pomponatius* znalazł, że nauki wiary w sprzeczności są z naukami rozumu Arystotelesowego, wszelako twierdził: „że co wedle rozumu uważał być fałszywym, to wedle wiary uważał za prawdę niezaprzeczoną.“ W pismach Zabarelli, Cremoniniego, ten sam rozstrój między Arystotelesowymi zasadami, a zasadami dogmatyki chrześciańskiéj. — Vanini w dziele swoim, pod tytułem Amfiteatr, zbija filozofów i kornie poddaje rozum swój pod przepisy kościoła, w którym jest jedynie zbawienie. Wszelako widać na każdéj stronnicy, że te uręczania z przekonania mu nie płyną. Sam Kartezyusz wielokrotnie głosi wiarę swoją w dogmata katolickiego kościoła, odbywa nawet do Loretto pielgrzymkę, a w Neuburgu nad Dunajem błaga pomocy Matki Najświętszéj, aby go wyrwała ze zwątpień, i dopomagała mu w jego filozofii. Widzieliśmy wszakże poprzednio, że w téj filozofii ani śladu nie ma katolicyzmu, i niktby z niéj nie odkrył wyznania jéj autora. Nie ma przecie i w Kartezyuszu obłudy. Stan taki jest czystego rozwojenia skutkiem. Wiara i filozofia były dwie dla niego różne rzeczy. Był dobrym katolikiem co do wiary, któréj nie naruszał rozumem, a rozum swój obrócił w sferę badań całkim osobną. Sam o sobie to powiada: *Prima regula erat, ut legibus atque institutis patriae obtemperarem, firmiterque illam religionem retinerem, quam optimam judicabam et in qua Dei beneficio fueram ab ineunte aetate institutus, — cum pro certo atque explorato accepissem, iter, quod ad theologiam nostram ducit, doctis non magis patere, quam indoctis, veritatesque a Deo revelatas humani ingenii captum excedere, verebar, ne in temeritatis crimen inciderem, si illas imbecillae rationis meae examini subjicerem.* **

* Przytacza go i następnych Feuerbach w historyi nowszéj filoz fii, Tom II. str. 193.

** *Dissertatio de Méthodo* pag. 6.

Taki dualizm w sobie samym, który już i Baco de Verulam utrzymywał przez ową maxymę: *Da fidei, quod fidei est*, jest przecież w gruncie hipokryzyą. Albowiem cóż tu dajemy Bogu, jeżeli tego, co jest najszlachetniejszym w nas, to jest rozumu, Bogu nie oddawamy? Prędzéj czy późniéj musiało zatym z takiego rozdwojenia przyjść do rozbratu, — do negacyi albo rozumu, jak to Piotr Bayle uczynił, — albo do negacyi wiary, jak to późniejsza uczyniła filozofia. Bayle wyraźnie powiada: rozum ukorzyć się musi przed dogmatem, albowiem istotą dogmatu każdego jest, być w sprzeczności z rozumem.* W téj saméj nieoledwie myśli orzeka się Leibnitz, choć więcéj z pewną ironią, niżeli z prawdą: *Il est vrai, que de notre temps une personne de la plus grande élevation disait, qu'en matière de foi il fallait se crèver les yeux pour voir clair; et Tertullien dit quelque part: ceçi est vrai, car il est impossible; il le faut croire, car c'est une absurdité.* **

Do walki przeciwko dogmatom wystąpił dopiero Fichte, politykował jeszcze Hegel, bez ogródki orzekł się już Michelet, stojący na czele szkoły Heglowskiéj. Kant, jak to poprzednio widzieliśmy, chciał pogodzić religią z filozofią. Jak mało jednak z całą rzetelnością w téj sprawie wystąpił, dowodzą słowa listu jego, pisanego do Mendelsohna w r. 1778: *Zwar denke ich Vieles mit der allerklarsten Ueberzeugung, was ich niemals den Muth haben werde zu sagen; niemals aber werde ich etwas sagen, was ich nicht denke.* *** Dał nam zatym w przedmiotach nietykalnych z powodu zewnętrznych okoliczności tylko pół prawdy; gdzie mógł wypowiedzieć, tam wypowiedział swoje przekonanie, gdzie go zaś wypowiedzieć nie śmiał, wolał na zawsze zataić w sobie.

W ogóle zatym stanowisko filozofii czystego rozumu do religii było takie: że zrazu zostało się przy dualizmie

* *Dictionnaire historique et critique II. V. Ed. p. 630.*

** *Nouveaux Essisa de l'entendement p. 463.*

*** *Kant Werke Theil XI. 1. 7.*

wiary i rozumu, następnie znoszono ten dualizm, albo całkowitym pominięciem religii, albo — że trafnego porównania Micheletowego powtórnie użyję — przebijaniem monety dogmatycznéj na stępel filozoficzny. W téj czynności postępowano najprzód ostrożnie i oględnie, wedle czasów i okoliczności, aż inteligencya dość była silną wytrzymać ostateczne takiego działania konsekwencye, to jest całkowite zulotnienie wszelkich kształtów religijnych, i zamienienie dogmatów wiary na same pojęcia rozumu.

Trzeba jednak przyznać, że pod tym względem uczeń wyprzedzał mistrza. Teologia, w téj mierze uczennica filozofii, pochwyciwszy jéj broń krytyczną, występowała śmieléj i odważniéj do boju. Reformacya użyła najprzód krytyki rozumu, choć zrazu tylko do samych narośli w religii, nie tykając jeszcze artykułów wiary, ani pisma śgo. Pomimo niechęci pierwszych reformatorów przeciw filozofii, któréj się uczyć było nawet grzéchem, przygotowali oni jednak, tym rozwiązaniem rozumu z więzów ślepéj wiary, umysły niemieckie dla przyszłych systemów filozofii.

Na zasadach filozofii Spinozy, Kanta i Fichtego ukształciły się pojęcia teologiczne Schlejermachera. On w budowie protestanckiéj dogmatyki odwalił pierwszy kamień węgielny, i po nim już śmieléj i łatwiéj, odwalano jednę cegłę po drugiéj. Cała ta budowa po odrzuceniu tradycyi, polegała na świętości, autentyczności i prawdziwości ksiąg nowego testamentu. Szlejermacher w krytycznym rozbiorze ewangelii Łukasza zachwiał oną autentyczność. Nastąpili po nim Strauss, Weisse, Wilke, Feuerbach, Bruno Bauer, z których każdy coraz daléj sięgał i jedne kształty po drugich odrywał od gmachu tylowiekowego.

Szlejermacher zasadę protestantyzmu doprowadził do stanowiska bezwzględnego. Stan kapłański u niego zniesiony, a każdy sam sobie kapłanem, albowiem w każdym człowieku w szczególności objawia się mądrość Boża, i każdy jest jéj narzędziem i naczyniem. Religia jest to życie jednostek w nieskończonéj całości, którą jest Bóg. Łudzi siebie, kto różnicę stanowi między tym, a innym światem. Nie ma dwóch, ale

jest tylko jeden świat. Osobowość Boga manifestuje się we wszystkich indywidualnych właściwościach osób, i dla tego sama nie może być osobą; a że na tym świecie właściwości te dostępują bezwzględności, nie potrzeba dla żadnéj w szczególności osobnego wiecznego żywota. Bóg jako osoba, jest mytologicznym wyobrażeniem. Wszelki byt uosobiony, jest oraz uosobniony, a zatym mający coś obok siebie. Religia dla tego granice osobowości roztworzyć i nareszcie znieść całkim powinna, i już tu na ziemi żyć w jednym i we wszystkim. Taka jest tylko nieśmiertelność. Niepodobna pojąć, aby to, co jest skończone, w nieskończoność trwało. — Właściwość człowieka w jego uczuciu się objawia, mającym główne swe siedlisko w religii, która dla tego wyższą jest od filozofii. Atoli każdy ma swoją własną religią. Mówca religijny nie powinien wykładać słuchaczom zasad gotowéj już jakiéj religii, ale tak mówić powinien, aby w każdym, jemu tylko właściwe religijne uczucia obudzał; a ku objawieniu drugim swoich uczuć ma każdy prawo i obowiązek. Ztąd gmina religijna nie posiada pewnego osobnego dogmatu, ale wydobywa dogmatykę swoją z wymiany wzajemnych wyobrażeń o świecie.*

Takie jest w zarysie stanowisko Szlejermachera w teologii. Widzimy tu najprzód odbicie się systemów filozofii rozumu, a mianowicie Fichtego; widzimy w następstwie zniesioną osobowość Boga i nieśmiertelność duszy. Wypowiedział on już to wszystko, co wypowiedzieć było można; wypowiedział nawet, co Bauer, jako samą ostateczność krytyki wyrzekł, że nie ma religii, w znaczeniu, w jakim dotąd religią uważano. Następcy Szlejermachera dopełniają tylko onego napoczętego rozwiązania wszystkich kształtów religii. Nic historycznego, ani dogmatycznego nie ostawa się przed ostrzem krytyki czystego rozumu. Bóstwo, a nawet historyczność samego założyciela religii nowego przymierza podkopana, i Bóg-człowiek podniesiony do symbolu myśli wiecznego wcielania się Boga w ludzkości. Żywot wieczny

* Zobacz Micheleta prelekcye historyi najnowszéj filozofii. Prelekcya 5.

sprowadzony z niebiesiech na ziemię, a żywot Chrystusa na ziemi, przeniesiony w krainę saméj imaginacyi ludu. *Die Frage mit der sich unsere Zeit so viel beschäftigt hat, ob Jesus der historische Christus sei, haben wir damit beantwortet, dass wir zeigten, dass alles, was der historische Christus ist, was von ihm gesagt wird, was wir von ihm wissen, der Welt der Vorstellung und zwar der christlichen Vorstellung angehört, also auch mit einem Menschen, der der wirklichen Welt angehört, nichts zu thun hat. Die Frage ist damit beantwortet, dass sie für die Zukunft gestrichen ist.* *

Widzimy tu protestantyzm w swoim przesileniu. Rozpoczął od narośli i skończył na podcięciu wszystkich korzeni, którymi stało drzewo religii, tak, iż dziś w teoryi wywrotem legło. Protestantyzm nakoniec sam przeciw sobie zaprotestował, i rozwiązawszy wszystkie kształty religii, samą religią nareszcie rozwiązać musiał. Ten rzeczywisty wypadek, do którego przyszło w teologii, był, jak się to już w pierwszym dziale tego pisma okazało, — koniecznym następstwem krytycznéj natury rozumu, rozwięzującego wszystko, a nie budującego nic.

Nie podobna nakoniec, aby postęp filozofii czystego rozumu nie zwrócił się także w dziejową stronę ducha, i na politykę rządów i narodów nie wywarł wpływu swego. Wpływ ten będzie téj saméj cechy, to jest: wszystkie, najświętsze nawet rzeczywistości, uważane będą jako przemienne, przypadkowe, bez wartości, którymi dla tego pomiatać wolno. Rozum wszystkie będzie rozwięzywał kształty, bez postawienia na ich miejsce nowéj organicznéj budowy. Dwa w ogóle dadzą się postrzegać kierunki: jedni w dobréj wierze ideom ogólnym będą poświęcali byt rzeczywisty, drudzy poznają się na bezwładności idei samego rozumu i broić będą w widokach partykularnych.

Jedną z takich najświętszych rzeczywistości jest narodowość ludów, cecha niezatarta na ich duszy i na ich ciele

* *Bauer Critik der evangelischen Geschichte. Thl. 3. St. 308.*

wypiętnowana, sięgająca w cele saméj wszechmocności, co się w dziejach narodów objawia. Narodowość jest pierwszym bezpośrednim stosunkiem ludu do Boga, polegającym na samym instynkcie narodowym bez wiedzy. Mimo téj realnéj świętości historya nowszych czasów, idąca w równi z rozwojem filozofii subjektowego i objektowego rozumu, naucza, jak tą rzeczywistością pomiatano. W materyi tak u nas jeszcze drażliwéj wypowiadam naprzód, że nie mam żadnego pojedyńczego narodu na celu, ale samą rzecz, sam wpływ filozofii na wszystkie narody mam na myśli. Pod tym względem w ogólności zapytać mi się godzi, czy może być co straszliwszego nad rozczłonkowanie jednoplemienności, upostaciowanéj w naród? — a jednak cała nowa historya daje obraz nieustannego ćwiartowania narodów, przerzucania ich rozczłoni od jednego do drugiego państwa. Z jednéj strony poświęcono idei państwa rzeczywistość narodową, z drugiéj drwiono z téj saméj idei, bezwładnéj w sobie, która się tu da oddzielać i rozkrawywać bez krwi. W praktyce stało się, co nam nowa filozofia dopiero jako pewnik wiedzy odkryje: że rozćwiartować człowieka jest zabójstwem — czemu? bo to duch wcielony; — rozćwiartować naród, jako państwo, zabójstwem nie jest — czemu? bo to idea. Jakiż więc postęp uczynić musi filozofia? — oto: aby ideę państwa zrobić wcieloną, aby ona pulsowała życiem w każdéj jednostce, a wtenczas rozćwiartować naród, będzie zabójstwem, bo trzeba będzie wymordować wszystkie jednostki, aby go rozćwiartować.

Drugą taką świętą rzeczywistością jest religia, jako formami ukształtowany stosunek ludu do Boga, polegający na uczuciu. Polityka przeciw téj rzeczywistości dwojako wykracza; raz przez hipokryzyą, gdy używa religii, jako narzędzie do dopięcia celów swoich; drugi raz przez obojętność. Hipokryzya szanuje formy, ale pozornie, dla tego, że ich potrzebuje, i narzuca drugim świętość, w którą sama nie wierzy. Religia poszła w służbę polityki, która o niéj w ostatniéj instancyi wedle swoich osobnych celów i widoków stanowi. Znowu tu religia, jako taka, jest ideą, jest abstrakcyą, i dla tego pozwala sobą obcemu pierwiastkowi powodo-

wać wedle upodobania, niemocna jako idea żadnego stawić oporu. Tam tylko, gdzie idea religii jest wcielona w jednostki, nabiera siły, stawia opór, i przed tym oporem nieraz widzieliśmy, że polityka z całą potęgą swoją ustępować musiała. Gdzie polityka wedle swojego widzimisię religią ludu przerzuca, tam religia jest tylko ideą, i polityka wie o jéj bezwładności. Filozofii zadaniem jest i tu wcielać religią, aby była potęgą w sobie.

Z drugiéj strony tolerancya w zasadzie swojéj jest szanowaniem sumienia w rzeczach wiary, i jako taka, jest kosztownym owocem czasu, jest tarczą przeciw fanatyzmowi, jezuityzmowi i prześladowaniu innowierców; jest zasłoną przed tysiącem klęsk narodowych, ztąd wypływających. Ale ta tolerancya przerzuciła się w obojętność, to jest, w lekceważenie ukształtowań religii. A że żadna duchowość nie istnieje bez pojawu, z lekceważeniem form, nastąpić musiało lekceważenie religii saméj, i wzięła górę irreligia.

Dotąd były dwie nietykalności: polityka i religia: dwie księgi święte, w które tylko wierzyć, a o których prawdziwości wątpić nie wolno było: biblia i księga ustaw. Rozum nietykalność pierwszą zrobił dotykalną, i rozwiązał jéj kształty urokiem świętości obwiane. Polityka patrzała na to spokojnie, bo sama zobojętniała dla tych form. W moim kraju, powiedział jeden z monarchów i biegłych polityków ostatniego stulecia, może każdy na swój sposób dostać się do nieba. Przed ironią nie widać prawdy o tym orzeczeniu. Polityka nie postrzegła się, że własne formy i kształty na to samo lekceważenie wystawia, — a jednak tam je nawet całą potęgą swoją zastawia i zasłania, gdzie te kształty przestarzały się, i jako czcze postacie, bez ducha, wydają się w świecie postępu, jak maski w stroju średniowiecznych czasów. Atoli są kształty inne, żywotne, którymi tak w religii, jak w polityce, jako przypadkowościami pogardzać nie można, i które, zulotnione w myśl samą, rozwiązałyby społeczność ludzką.

Trzecią taką świętą rzeczywistością jest umiejętność, a oświata narodu w szczególności, będąca trzecim,

najwyższym stosunkiem ludu do Boga, polegającym na jasno-pojmującéj się wiedzy. Mimo tego najwyższego stosunku, umiejętność najmniéj uważaną bywa za rzeczywistość. Ze wszystkich urzędników państwa nauczyciele ludu uważani za najniższych i dla tego najmniéj uwzględnieni, a polityka trzyma w kurateli umiejętność — będącą emancypacyą najzupełniejszą, bo samą wolnością ducha; — częstokroć trzyma ją w więzieniu, prześladuje, wygania z kraju, szkoły zamyka, uniwersytety znosi, przykrawa ciasne suknie, w których się ma obracać, na pasku jak dziecię prowadzi. Jest to drwienie sobie z idei, i z tego wszystkiego, co umiejętność o sobie rozpowiada.

Polityka dawszy na pastwę rozumu siostrę swoją, sama broni się od jego krytyki rozwięzującéj i nie pozwala naruszać swoich zasad. Przeciwko teoryom bezwładnym osłania się warowniami cenzury i prawami prasowymi. Jest to niepojęcie stanowiska swojego i obcego. Bo naprzód państwo powinno być dość silne w sobie, aby zniosło nawet negacyą siebie, dopóki ta negacya tylko w teoryi jest wypowiedziana. Dopóki się negacya nie przeoblecze w ciało, nie jest niebezpieczną. Aby się zaś nie przeoblekła, powinno państwo być ciałem żywotnym, które zawiązek obcego ciała samą repulsyą organizmu swego oddali. Jeżeli zaś nie ma téj siły żywotniéj w sobie, nie uratuje się od przeobrażenia. — Powtóre teorya, jako idea, jest duchowéj natury, może powiedzieć o sobie słowami poety: „stój! mnie kula nie zabije; na waszym świecie nie żyje.“ Idea wszelka z głębin nurtującego rozumu wypływa, i jéj potoku nic nie wstrzyma. Kładziesz jéj tamę, ona inne sobie utworzy koryto, a najgorzéj, gdy w łonie narodu utonie, i tam, jak pod ziemią, płynąć będzie niewidzialna, Cała budowa, na takim gruncie stojąca, niepewna, i lada dzień zapaść się może. Polityka przecież téj natury idei poznać nie chce.

Są znów idee, którym hołduje, i dla których najświętsze sprawy, bo byt i szczęście narodów poświęca. Widzieliśmy w kolei nowszych czasów rozmaite tego rodzaju bożyszcza, jako to, równowagi europejskiéj, nieinterwencyi, uzbrojonego

pokoju, świętego przymierza i t. p. Są to same płody czystego rozumu, który w téj sferze **dyplomatycznym** się nazywa, a który jest tą samą posuchą pojęć, tym samym bankructwem żywota. Polityka, jak filozofia, stała się czystorozumową, i nieograniczona władza rozumu zanegowała i tu wszystkie inne pierwiastki ducha.

Kończę uwagami, które w téj mierze uczynił najdzielniejszy z żyjących polityków, przy końcu kursów swoich o dziejach cywilizacyi europejskiéj. * „Jest to niebezpieczeństwo, klęska, przywara nierozłączna władzy nieograniczonéj, jakąkolwiek jest ona, jakiebądź jest jéj nazwisko, i w jakimbądź celu wykonywa się. Widzieliście, iż rząd Ludwika XIV. zniszczał prawie przez tę jedynie przyczynę. Otóż potęga, która jego miejsce zajęła, umysł ludzki, prawdziwy władca nieograniczony XVIII. wieku, doznał tegoż samego losu, i on posiadał władzę nieograniczoną, i on zaufał sobie samemu zbytecznie. Popęd jego był bardzo piękny, bardzo dobry, bardzo użyteczny, i gdybym się miał w krótkości wyrazić, rzekłbym, iż wiek XVIII. zdaje mi się jednym z największych wieków w dziejach, tym może, który wyświadczył człowieczeństwu największe przysługi, który sprawił, iż ród ludzki uczynił najwięcéj postępów, i postępów najogólniejszych. — Niemniéj dla tego jest prawdą, że władza samowolna przez umysł ludzki w tym okresie wykonywana, zepsuła, skaziła go samego. Udział błędu i tyranii rzeczywistéj, która się pomięszała z tryumfem rozumu ludzkiego w końcu XVIII. wieku, był mianowicie skutkiem obłąkania, w jakie umysł ludzki w tym okresie popadł przez rozległość swéj władzy. Jest to powinnością i będzie szczególną zasługą w naszych czasach, uważać, że wszelka władza, czy umysłowa, czy świecka, czy należy do rządów, czy do ludów, do filozofów, czy do ministrów, czyli się wykonywa dla téj, lub dla owéj sprawy, — że wszelka władza ludzka, nosi w sobie saméj wadę przyrodzoną, zaród krewkości i nadużycia, które jéj pewne granice

* Biblioteka Zagraniczna, oddział I. T. str. 403, przekład Felixa Bentkowskiego.

wskazać powinny. Jak znowu sama tylko swoboda ogólna wszystkich praw, wszystkich interesów, wszystkich opinii, wolne objawienie tych wszystkich sił, ich prawne współistnienie, sam, mówię, ten systemat tylko może powściągnąć każdą siłę, każdą potęgę do granic prawych nawrócić, wstrzymać ją od przewodzenia nad innymi, słowem sprawić, aby wolne roztrząsanie panowało rzeczywiście i na korzyść wszystkich." —

III.

Charakterystyka filozofii słowiańskiéj.

Widzieliśmy skutki samowładztwa rozumu, które umiejętność filozoficzna Niemców do najwyższéj potęgi, a tym samym do téj ostateczności doprowadziła, zkąd się filozofia przerzucić musi na inne stanowisko. Zastanowić nam się jeszcze wypada, czyli to przerzucenie się filozofii nastąpić może wśród narodu niemieckiego, który dotąd główną rolę filozofii odgrywał, czyli téż do tego dzieła ród innoszczepowy będzie powołany. Budzący się na wszystkich punktach ruch inteligencyi wśród Słowian, zdaje się ich wskazywać do przejęcia dalszego rozwoju najwyższéj z umiejętności. Obejrzymy więc następnie pierwiastki ducha słowiańskiego, a polskiego w szczególności, aby rozjaśnić, jakaby mogła i musiała być filozofia, w łonie tego szczepu poczęta.

Na samym więc wstępie trafia nas zagadnienie, czy rzeczywiście filozofia może być narodową — a będąc narodową, czy się może i powinna zaszczepić na duchowéj indywidualności ludu. Kiedy Trentowski ogłosił swoją Myślinię, jako logikę narodową, uderzyło wyrażenie takie wielu, i pytali jedni drugich, ażali umiejętność wszelka, będąca kosmopolitycznéj natury, może być narodową? Gdy nikomu na myśl nie przyszło napisać matematyki, albo fizyki narodowéj, zkądże filozofia, a jeszcze logika, ma być taką? Filozofia ma ten sam przedmiot, co religia, a Chrystus narodowéj ewangelii nie opowiadał; zkądże

myśl, mająca być świecznikiem całéj ludzkości, ma się przybierać w formy jednemu narodowi tylko właściwe? — Takie były zarzuty w ogólności, czynione nazwie narodowéj filozofii.

Tymczasem samo doświadczenie, z historyi filozofii nabyte uczy, że rzeczywiście filozofie były narodowe, że była filozofia indyjska, chińska, grecka, niemiecka, i że każda miała swoje osobne pierwiastki, które się tylko w łonie tego, a nie innego narodu rozwinęły. Ztąd wnosić należy, że owa pozorna sprzeczność filozofii i narodowości, jako ogólnika i szczególnika, na pojęciu rozumu ugruntowaną być musi. Jakoż prawda ta wypada bezpośrednio z kategoryi jednostki, będącéj kojarznią ogółu i szczegółu. Filozofia, jako taka, jest abstrakcya, jest martwość, jest myśl, — filozofia jako żywotna, osobowa, jest jednością myśli Boga (ogółu) i narodu (szczegółu).

Lecz kategorya tego rodzaju prześciga stanowisko dzisiejszéj filozofii, która nie zna jednostki, jako osoby ducha, ale zna samą myśl, samo wiedzenie, samą filozofią. Wyłożymy więc w duchu téj filozofii powyższe twierdzenie. — Mądrość Boża objawia się przez ludzkość, jak siła wszelka przez materyą. Bez ludzkości nie byłoby objawu mądrości wiekuistéj, ani jéj wiedzenia się. Bóg wie się w człowieku, w narodach, w ludzkości, a wie się przez proces ducha, wypełniającego coraz doskonaléj wiedzę swoją. Lecz właśnie dla tego, że duch ów wiekuisty stopniami objawiać się musi w ludzkości, jako w materyale swoim, ludzkość ta nie może być jednoista, jednoplemienna — jednako usposobiona; — ale musi być w sobie rozmaita — różnoplemienna, o rozmaitych usposobieniach, bo dyalektyczny proces duchowości potrzebuje, że tak powiem, dyalektycznego materyału — i oto konieczność narodowości w rodzaju ludzkim. Te plemion ludzkich różnice są narzędziami ducha w kolei wieków rozwijającego się i kroczącego od narodu do narodu. I ta to rozmaitość narodów, stanowiąc żywot prawdziwy ducha przez rozwój narodu w sobie, — a potym rozwój człowieczeństwa przez narody — jest tak konieczną, jak konieczne są organa ciała naszego ku utrzymaniu i rozwijaniu ducha w nas. W nich jest taka harmonia, planem odwiecznéj mądrości rzucona, jaka jest w organizmie ciała

wszelkiego, utrzymującego żywot. „Czym nóty w akkordzie, tym one w człowieczeństwie, rozmaitością i zgodą razem,“ powiada trafnie autor Przedświtu.

W narodowościach złożone więc zarodki przyszłego rozwoju ducha, zarodki uróżnicowane różnością ich plemienną, i na odwrót stanowiące ową różność plemienną. Jedne z nich są embryony dla odległéj jeszcze zachowane przyszłości — inne się wyłaniają do życia — podrastają inne — inne już w młodzieńczych, lub mezkich siłach, wyrabiają olbrzymią pracę ducha i wydają jego płody światu, i dla tego u nich hegemonia świata — inne wreszcie ustępują z teatru działania — starzeją i konają.

Narodowości więc są kreacyi Bożéj, i kto się na nie targa, na Boga się targa i bunt przeciwko wiekuistemu duchowi podnosi, bunt nad wszystkie bunty najstraszliwszy — ale mimo to słaby i bezskuteczny, bo zarodków przyszłych przeznaczeń ludzkości, żadna siła ludzka nie wytraci.

Duch wiekuisty, nie tylko jest duchem dziejów, religii, prawa, — ale i duchem filozofii, to jest duchem, pojmującym siebie samego przez wiedzę. Tak, jak coraz nowy postęp w życiu społecznym narodów rozwija się przez coraz nowy naród, dla tego, że ten nowy naród przynosi z sobą takie właśnie pierwiastkowe usposobienie ducha swego, iż mocą téj siły wewnętrznéj zdolen jest wyrobić z siebie to nowe dziejów stanowisko; — tak i na nowy szczebel pojęć ludzkich pcha się i wdrapuje nowy naród, mocą tego samego osobnego, duchowego zarodku, który tlał od wieków w łonie jego i tworzył i ociepiał narodowe jego życie.

I oto przyczyna, że nowy system filozofii, w fundamentach swoich od panującego systemu różny, a posuwający go o jeden szczebel wiedzy ludzkiéj wyżéj, nietylko może, ale nawet musi z narodowego, innoszczepowego pierwiastku wypłynąć. Z czego zarazem i ta prawda wynika, że żądać od narodu panującéj filozofii, — na narodowych żywiołach rozkwitłéj i przekwitłéj, — aby u siebie inny, z narodowymi pojęciami sprzeczny pierwiastek przyjął i w nowy wyższy system rozwinął, jest to żądać niepodobieństwa.

A zatym nietylko filozofia może być narodową, ale nie ma innéj, tylko narodowa. I to już przyczyna główna, dla czego się np. filozofia grecka u Rzymian nie przyjęła, mimo usilnego przykładania się do niéj za czasów Cycerona; — czemu i niemiecka filozofia, ani na romańskie, ani na słowiańskie ludy, stanowczego wpływu nie wywarła.

Ztąd oraz pokazuje się, które umiejętności są narodowe, a które nimi być nie mogą. — Tam jest narodowość w umiejętności, gdzie jest rzeczywisty objaw żywota ducha wiekuistego, to jest, gdzie duch rozwija się w sobie, przez pojęcie pełni siebie — przez wiedzę *intensiwną* — a zatym w filozofii, w religii, w prawie, w sztukach pięknych, w literaturze, w instytucyach społecznych. Albowiem takie rozwijanie się ducha dzieje się stopniowo, za pomocą różnych pierwotnych usposobień narodowych. — Tam zaś nie ma narodowości w systemie umiejętnym, gdzie tylko objaw oblicza tego ducha, raz na zawsze w odwiecznych i nieodmiennych prawach utajonego, gdzie jest pojęcie rozłogi jego — gdzie wiedza *extensiwna* — zatym w matematyce, w naukach przyrodniczych, w astronomii, w sztuce lekarskiéj itp.

Tym sposobem rozwiązują się zarzuty, które zwykle czynią przeciw nazwie narodowéj filozofii. — Nie idzie jednak zatym, aby filozofia narodowa ograniczała się dla tego tylko na naród, z którego wyszła, i nie wpłynęła na ludzkość, bo i owszym cała jéj wartość na tym zależy, żeby się na co przydała ludzkości.

I tak się rzeczywiście dzieje. Filozofia, jako jednostka, rozejmuje się na dwie swoje pobocznice, których była jednością: na naród, jako na szczegół, i na ludzkość, jako na ogół. Lecz, że szczegół, właśnie szczegółowością swoją, tj. narodowością, bliżéj zrósł był z jednostką (z filozofem z łona swego), niżeli ogół, beznarodowym człowieczeństwem tylko z nią połączony, wypada: że bezpośredni wpływ filozofia wywiera na naród, w którym powstała, a pośredni, odleglejszy i późniejszy dopiero na ludzkość. Tak wpływ oświaty i filozofii greckiéj dziś po dwóch tysiącach lat w ludzkości czuć się jeszcze daje, a kiedy bezpośrednio wpływała

na Greków, nie wiedział o niéj ani Pers, ani Kartagińczyk, ani Rzymianin.

Nie ma więc antilogii w tym, cośmy wyżéj powiedzieli, że filozofia niemiecka, ani do słowiańskich, ani do romańskich ludów nie wpłynęła. Mówiłem tam o bezpośrednim wpływie, o bezpośrednim przeniesieniu filozofii niemieckiéj do innych narodów, — nie przesądzając wcale pośrednich wpływów, które rozwinięty do takiéj potęgi rozum wywrzeć musiał na wszystkie inne kierunki ducha niemieckiego, a ztąd pośrednio i na ducha ludzkości wywrzeć musi. Świat chrześciańsko-germański w długie pokolenia, i do odległych narodów, słać jeszcze będzie błogie promienie światła swojego, tymczasem, gdy inny naród nową rozwijać będzie u siebie filozofią.

Ten rozbiór położonego zagadnienia pokazuje, że jeżeli ma być słowiańska filozofia, ku czemu wszelkie jest prawdopodobieństwo — filozofia ta wypływać musi z pierwiastka słowiańskiego, a w szczególności polskiego, gdzie najwięcéj śladów budzącego się ducha.

Gdzie tego pierwiastka szukać? — Na pozór zdawałoby się, że w inteligencyi narodu, tam, gdzie już najwięcéj światła. Nadto, ponieważ postęp filozofii, jakkolwiek w swoich systemach różny, jest przecie organicznym rozwijaniem się ducha, tak, że każde ogniwo tego wielowiekowego łańcucha jest koniecznym i na swoim miejscu, i że dla tego każda następna filozofia z tuż poprzedzającéj rozwinąć się musi; — przeto zdawałoby się, że tylko w inteligencyi narodu ta metamorfoza i to przejście filozofii nastąpić może, tam, gdzie już filozofia panująca przeszła do wiedzy.

Tak tyż jest rzeczywiście. Wśród nieumiejętnych umiejętność sama przez się nie powstanie, a wśród niewiadomych postępu ducha, nie dobierze się duch nowego postępu. Duch pracą ducha się wyrabia, a nie cudownym zstąpieniem umiejętności na nieumiejętnych. — Atoli inteligencya, mniéj więcéj rozległa, jest dopiero jedną stroną jednostki nowéj filozofii, jest dopiero ogółem — wiedzą bezbarwną, bezkształtną. Drugą stroną jest szczegół, to jest pierwiastek narodowy, tchnienie ducha narodowego. To oboje stanowi dopiero fi-

lozofa polskiego — czyli filozofią polską w jednostce.

Im zaś większa w człowieku jest inteligencya, większy ogólnik, tym większa obawa i większe podobieństwo, że się zatarła w nim narodowość, jako pierwiastek szczegółu. I przeciwnie, im wydatniejsza w kim narodowość, tym mniejsza inteligencya ogólna, zatracicielka wszelkiéj szczególności. W mężach narodu dopiero oboje do harmonii i jednego żywota przychodzi.

Widać ztąd, że jeżeli wiedzy szukać trzeba między uczonymi narodu, to pierwiastka narodowego szukać trzeba wśród samego ludu. nietkniętego inteligencyą, amalgamującą narody i zacierającą narodowe odcienia. Nazywamy te masy ludu ciemnościami. dla tego, że je promień ogólnéj oświaty nie rozjaśnił. Atoli. kiedy oświata jest jasnością z wierzchu, narodowość jest jasnością wnętrza, która się swoim właściwym manifestuje sposobem, swoim osobnym duchowym tylko żyje życiem, i w łonie swym przechowuje pierwiastki, z których się ma złożyć przyszłość duchowego świata. Podobnie w głębinach wód oceanu, na dnie morskim, są wody od czasu tworzenia się naszego planety, a w nich pierwiastki, z których złożyła się ziemia nasza. Żadne burze na wód powierzchni srożące się, nie dojęły tych ostatnich na dnie warsztw, specyficznie cięższych od warsztw napływowych. Wody wód słodkich, szerokich strumieni, jak Orinocco i Missisipi, nie doszły do tego spodu, ani nie zmieniły pierwotnéj natury słonego morza.

I nad ludem naszym przeszły burze religijne i polityczne, socyalne nawet — a nie dosięgły, ani nie rozwiały pierwiastka jego narodowego. Szerokie potoki cywilizacyi, płynące na Polskę od Włoch, Niemiec i Francyi, rozlały się tylko na powierzchni narodu, i nie przesiąkły do tych ostatnich warsztw społeczeństwa. Tam więc nietknięty, pierwotny zachował się pierwiastek narodowy. Jest to oraz skazówką, że Opatrzność zachowała nas na inne czasy. To samo o całéj Słowiańszczyznie powiedzieć można. Sami Niemcy, badacze jéj przeszłości,

jak np. Hanusch, przyznają tę korzyść Słowianom nad innymi narodami: „że nie zmarnotrawili swojego ducha.“ Mickiewicz słusznie uważa, „że co dzisiaj tradycyą słowiańską czyni najbardziéj szacowną, to zapewne to, że pozostała nieskażoną, kiedy inne fałszowano ciągle. Słowianie zachowali czystą tradycyą pierwotną, prostackie uczucie Boga; świętego składu tego nie roztrwonili na zdróżne roboty imaginacyi i rozumu, nie popuścili zbytecznie cugli tym władzom.“

Nie można nie przyznać słuszności tym postrzeżeniom, ogłaszanym z katedry paryzkiéj, i oraz nie przekonać się, że wśród ludu naszego najczystsze, pierwotne, narodowe, najduje się pojęcie prawd duchowych, na których tle polska rozwinąć się musi filozofia.

Dość spojrzeć i nam uczonym w siebie, cośmy zarody tego narodowego pierwiastka zaczerpnęli w młodziuchnych latach niewinności naszéj od piastunek, służebnych i współkolegów, bliżéj ludu stojących; — dość choć krótkiego pobytu wśród ludu, aby się i o téj prawdzie przekonać, którą także Mickiewicz w drugoletnim kursie rozwijał, że głównym dogmatem, na którym polega narodowość polska w szczególności, — a w ogólności narodowość słowiańska, — jest wiara w ciągłe działanie świata niewidomego na widomy.

Lud nasz przechowuje u siebie wiarę w bezpośredni stosunek świata ziemskiego ze światem duchów, które go jako opiekuńcze istoty otaczają. I kto tę wiarę wyssał z mlekiem, temu żadna mądrość świata jéj z serca nie wytrąci. Sam ją stokroć odpychać będzie, jako niezgodną z rozumem, ale stokroć znowu ona się w głębi jego ducha odezwie.

Ważne w téj mierze jest zdanie autora wyjątków z rzeczy o Góralach Tatrzańskich,* tym dla nas szacowniejsze, że, jak nam z całą sumiennością autor ręcza, poznanie ludu naszego wskroś było ulubionym i wieloletnim jego zatrudnieniem.

* Pismo Rok 1844, poszyt IX.

„Lud, — są słowa jego, — jest myśl boska, widoma w pewnéj liczbie ludzi, związanych przez nią tajemniczo; — ta myśl jest jedynym żywiołem trwania narodu na ziemi i jedynym warunkiem jego szczęścia wszystkiego — jest jego prawdą i żywotem — ideą narodową.“

„Stan téj myśli objawia się najwyraźniéj w sferze czysto-religijnéj, jako najduchowniejszéj. — Religijność ludu jest jego idea, wcielona już w ziemskie formy. — Lud nie zaginie, dopóki Bóg jest z nim — przez ducha swojéj myśli.“

„Niezliczone mogą być formy objawienia się myśli żywotnéj ludu. — Jedną z najważniejszych jest to, co niektórzy zowią wiarą gminu. — Nawet zabobon, niedorzeczny na pozór, ma na dnie swoim głębszą prawdę, związaną z największymi prawdami naszych czasów. — Lud nie rozumie, ale za to w wiadomości strony tajemniczéj świata daleko wyżéj stoi od nas. — Wyobrażenia nawet nie mamy, jak mocno on czuje, jak jasno pojmuje to życie, które go otacza, a które my zaledwie odgadujemy. — Możemy być pewni, że w życiu człowieka ludu nie ma żadnéj chwili ważniejszéj, żadnego czynu ważniejszego, żeby się nie udał do świata niewidzialnego po opiekę, pomoc, lub radę, żeby nie czuł jego dobrego, lub złego wpływu. Jest to jeden ze znaków, w jakiéj czystości przechował swoje życie wewnętrzne, jak mocno je czuje, i jak we właściwym kierunku puszcza główną jego siłę.“

„Zdolność wewnętrznego porozumienia się z przyrodą zbliżyła do niéj lud bardziéj, i dała mu świadomość jéj większą, niżeli nam się zdaje. Téj wiedzy samorodnéj nabył lud przez spółkę bardzo ścisłą z przyrodą, przez braterstwo, bo lud żyje pod tym samym prawem, co całe stworzenie, z miłością ku niemu. Prawo to jest jedno tylko, prawo Boga. On może tylko objąć człowieka i stworzenie, może je związać wzajemną miłością, wzajemnymi obowiązkami.“

Spostrzeżenia te, w treści tylko zebrane, przyjmujemy za prawdziwe. Powtarzają się one u wszystkich pisarzy i niepisarzy, co się nad ludem naszym zastanawiali.

Wszakże, przypatrując się bliżéj jego pojęciom, pokazuje się jeszcze, że duch i Bóg nie są u niego idee martwe, bezkształtne, ale i owszym w pełni żywota pojęte i upostaciowane. Bóg i cały świat duchów napełniają świat ziemski i kierują i opiekują się sprawami i żywotem ludzi; od nich pochodzi wszelka pomoc. Życie bogobojne, ascetyczne, post i modlitwa, prowadzą człowieka do bezpośredniéj styczności ze światem duchów; nie tylko czuje on ten świat, ale i ogląda zmysłami swoimi. Sama nauka i sztuka nie prowadzi do Boga, ale do szatana (Twardowski). Szatan jest duch złego, ale w prochu przed Bogiem. Nie ma więc *dualizmu*. On wtenczas dopiero ma przystęp do człowieka, gdy go Bóg opuścił.

Nieśmiertelność jest osobowa, indywidualna, czynna. Dusze po śmierci, albo wypłacają się z grzechów przez pokutę, w czym im człowiek dopomódz może: albo wstępują w zastępy duchów ubłogosławionych, którym opieka nad światem oddana. Jest hierarchia duchów, jak jest hierarchia ludzi. Żywot wieczny jest zatym owym pobytem w królestwie bożym, pełnym życia duchów błogosławionych i nieustannego związku z ludźmi na ziemi. Natura jest święta, jako dzieło boskie. Zwierzęta, twory i żywioły czują i słuchają Pana, stwórcę swego. W naturze złożony skarb tajemnic. Człowiek za pomocą Boga wywiera władzę swoją nad żywiołami, czyli ma moc czynienia cudów.

Oto w zarysie duchowe pojęcia ludu. Filozofia słowiańska może te pojęcia rozwinąć, podnieść do umiejętności, ale nie może być tym pojęciom przeciwną. Filozofii takiéj znamiona będą zatym następujące:

1) Pierwiastek jéj nie musi zrywać téj jedności świata widomego ze światem niewidomym, ale i owszym położyć ten związek dwóch światów za zasadę.

2) Musi odrzucić samowładztwo rozumu i na równi z nim położyć wewnętrzne, bezpośrednie pochwycenie prawdy, mocą bezpośredniego związku z duchem wiekuistym.

3) Musi duchowym pojawom swoim dać wyobrażalność, to jest pojmować ducha, jako ukształtowaną indywidualność, jako osobę.

4) Istotą ducha musi być żywot — czyn — rzeczywistość.

5) Wszelki *dualizm* jako taki zniesiony. Złe ustępuje przed dobrym, ciemności przed światłem. Ród ludzki wyniesiony do godności i szczęśliwości przez urzeczywiszczenie piękna, prawdy i dobra w świecie rzeczywistym. Natura shołdowana i uszlachetniona przez ducha ludzkiego.

6) Wszelkie dobro materyalne pochodzi od Boga, nie od ludzi. W tym leży uszlachetnienie materyi, oraz przeobrażenie własności prywatnéj na lennictwo boskie, które przejął ród ludzki. Zasługami nie tylko pracy, ale i żywota, nabywa człowiek prawa do téj lenności.

7) Braterstwo wszystkich członków narodu polega na jedności myśli boskiéj, którą naród, jako osobna narodowość, reprezentuje; — różność społeczna, czyli hierarchia, polega na możności zasług pojedyńczych osób w realizowaniu onéj myśli.

8) Władza jest to myśl boża, uosobiona, by mogła być twórczą, wyjść z siebie, i urzeczywiszczać się. Naród jest wcieloną wiedzą bożą, zatym najwyższą i jedyną władzą, i tę władzę przelewa na jednostki wolą swoją. Jednostki władzy są czynownikami woli bożéj, najwyższa jednostka, najwyższym czynnikiem. Nie ma innego charakteru władzy nad wykonawczość myśli bożéj, czyli posłannictwa narodowego. Ponieważ ta myśl boża dysze w każdym członku narodu, ztąd uległość władzy naturalna, i oburzenie konieczne, gdy władza nie działa w myśli bożéj.

9) Religia Chrystusa, stawiająca świat widomy w bezpośrednim stosunku ze światem niewidomym, a bliżéj religia katolicka, zniżająca samowładztwo rozumu, przypuszczająca obok niego wewnętrzny, bezpośredni po-

gląd ducha, jest religią słowiańską. Wszakże będzie to religia postępowa w zgodzie z filozofią. *

10) Umiejętność, a w szczególności filozofia, była dotąd *scholastyczną*, tj. nie wyszła po za szkołę, odtąd powinna być *popularną*, tj. ludową, kojarząc się z myślą bożą, która jest w ludzie, i rozwijając takową przez czyn.

* Ze strony wolnomyślnych zarzucano autorowi tego pisma, iż tak mało umiał się wyzwolić z uprzedzeń religijnych, że nawet przyjmował potrzebę *panującéj religii;* zaś ze strony prawowierców ogłoszono go, jako bezbożnika, mianowicie z powodu dwóch zdań, w niniejszym wydaniu opuszczonych, gdzie powiedziano o religii w zgodzie z filozofią: „że *będzie to religia postępu, tym samym różna od dotychczasowego, na opokę stwardłego katolicyzmu,*" — Musimy w téj mierze stanowisko nasze rozświecić.

Stosunek człowieka do Boga, do świata i do innych ludzi, zanim się stał przedmiotem filozoficznego badania, musiał od pierwszych zawiązków społeczeństwa, a wśród ludu nieumiejętnego jeszcze po dziś dzień, musiał być wyjaśnionym i poznanym na innéj, przystępniejszéj i ogólniejszéj drodze, niżeli jest rozumowanie, nie dla każdego otwarte, a niemal u każdego inne. Tą drogą była i jest *wiara*, objawiona czy to przez nauczanie, czy przez natchnienie, jako pogląd wewnętrzny, bezpośredni ducha naszego, na najważniejsze kwestye żywota ludzkiego.* Gdzie zachodzi społeczność, choćby paru ludzi, tam musi oraz zachodzić wiara, bez któréj społeczność niemożliwa, bo jéj trzeba podstaw moralności. Najprawdziwszymi w tym względzie są słowa naszego zakonodawcy: „gdzie jest dwóch lub trzech zgromadzonych w imię moje, tam ja jestem w pośrodku nich."

Z tego wynika w konieczności, że przedmiot wiedzy „o rzeczach ostatecznych" jest wspólnym tak religii, jak filozofii. Drogi tylko są różne, którymi się wiedza nabywa; tam objawieniem i powagą tegoż objawienia; tu badaniem i powagą rozumu badającego. Pierwsza droga jest ogólniejsza, powszechna (katolicka), jednolita; druga szczegółowa, postępowa, zmienna. Dopóki pomieniona wiedza do wnętrza naszego się odnosi, i ma subjektywny charakter, jest indywidualnego znaczenia; — jako wiara jest wyznaniem, jako rozumowanie jest przekonaniem. Jedno i drugie u każdego jest inne, bo indywidualność jest rozproszeniem, rozpruszeniem na atomy, jest bez ogólniejszego znaczenia. Atoli gdy się ta wiedza uzewnętrznia, łączy w kilka osób, lub w kilka milionów mieszkańców, czyli gdy się staje społeczną, nabiera organizmu widocznego. Z jednéj strony wyznanie staje się rzeczywistą *religią*, (to jest związkiem, moralnym połączeniem ludzi z so-

To dziesięcioro, że tak powiem, przykazań przyszłéj filozofii słowiańskiéj, wypływa z pierwszego głównego przykazania,

bą i z Bogiem) i ukształca się w dogmaty, ceremonie, nabożeństwa, kościoły i sekty, w hierarchie i nauki kościelne; — z drugiéj strony rozumowania zamieniają się w uczni i nauczycieli, w szkółki i szkoły, w gimnazya i uniwersytety, w plany naukowe, w akademie i systemy umiejętne i filozoficzne. Wpływ tych organizmów na stosunki społeczne musiał być niesłychany. A że warunki podstawne wiary były i rozleglejsze i potężniały fanatyzmem, nie śmiała umiejętność występować przeciw kościołowi, a gdzie występowała, wywoływała dla siebie prześladowania, tortury i stosy.

Wszakże obok tych dwóch organizmów: religijnego i naukowego, wyrósł i wzmógł się trzeci, polityczny, którego celem zrazu była opieka i osłona dwóch pierwszych, daléj walka z potężnym kościołem rzymsko-katolickim, następnie owładnienie powagi i przewagi nad nim.

Dość długo utrzymywała się umiejętność niezawiśle od rządu, Ona jedna kierowała nauką, wychowaniem, nauczycielstwem. Akademie i najwyższe instytuty naukowe orzekały jako najwyższe instancye w rzeczach nie tylko prawnych ale i politycznych. Aż powstały komisye, czyli ministerstwa oświecenia i spraw duchownych, które wzięły na się wyłączny kierunek oświaty publicznéj. Instytucye najwyższe naukowe straciły swoją samodzielność. Uczeni stali się urzędnikami, poddanymi rozporządzeniom nie zawsze uczonego ministerstwa, bo kierującego się nie racyą nauki, ale racyą stanu. Dzisiejsza walka z katolicyzmem ma to samo na celu: zamienienie duchownych na urzędników świeckich, i oderwanie wiernych w rzeczach wiary z pod nieograniczonéj władzy papieża w Rzymie i biskupów miejscowych.

Z tego przedstawienia rzeczy wypada:

1) Równouprawnienie religii i filozofii, nie tylko dawniéj, ale i na całą przyszłość, bo nigdy nie uda się wiary zastąpić przekonaniem; tamta jest jasnowiedzeniem rzeczywistym, to zaś ulega mniéj więcéj krytyce rozumu. Z tego równouprawnienia rodzi się koniecznym następstwem wpływ religii na filozofią i odwrotnie. Filozofia religii pomijać nie może i nie powinna.

2) Religia, jako wyznanie, nie może być nigdy panującą, ale jako kościół, była zawsze panującą, skoro rozciągała się na rząd i na większość mieszkańców. Jeżeli zasady wolności i tolerancyi tak wezmą górę, że się rząd zrzecze wszelkiego mięszania się w sprawy religijne, jak to jest w Zjednoczonych Stanach Ameryki, rozwiną się wtedy obok siebie różne kościoły, z których żaden nie będzie panującym w państwie, ale będzie nim

to jest, z wiary w bezpośredni związek widomeego i niewidomego świata, i co tu jest wiarą, filozofia powinna rozjaśnić i podnieść do przekonania; zrobić tę wiarę ludu wiedzą narodu, pełną siły działania.

Różnica téj nówéj filozofii od niemieckiéj głównie na tym polega, że ta tu pojmuje Boga jako rozum, jako *ideę*, nie dającą się ująć w żadną *indywidualność* i negującą wszelką przypadkowość i materyalność; — tamta pojmuje Boga jako ducha, jako indywidualność żywą, twórczą, działającą, nie neguje materyi, ale uważa ją za konieczność manifestacyi ducha. Filozofiia niemiecka jest więc na podobieństwo rozczynu kwasu, w którym się rozpuszcza i traci swą indywidualność

w obrębie wyznawców swoich. A to przekonanie religijne wpływać będzie przeważnie nie tylko na społeczne, ale i na naukowe i polityczne stosunki współwiernych. To, a nie inne znaczenie ma idea panującéj religii. Dość spojrzeć na to, co się w okół nas dzieje, aby się przekonać, jak przeważnie wpływają na rządy i ustawy, zasady czy to protestantyzmu, czy to prawosławia, w obec bezsilności katolików, zostających pod ich panowaniem.

3) Jeżeli się mówi o postępowéj religii, o takiéj, któraby była w zgodzie z filozofią, nie może się ten postęp rozciągać do tego, co samą iściznę wyznania stanowi, a więc ani do dogmatów, ani do sakramentów, ale wpłynąć tylko może na obrządki i ceremonie zewnętrznego nabożeństwa, oraz na pojęcia i wyobrażenia, które z rozwojem nauk nie mogą być w sprzeczności. Nie ostanie się owe *sta sol* przed systemem Kopernika, ani genesis Mojżeszowa przed badaniami geologii i archeologii. W obliczu astronomii ziemia nasza stała się maluczką w gronie nieskończonych słońc i światów, i teologia jéj na piedestalu jedynego i centralnego punktu stworzenia nie utrzyma. Wedle tego, nie jedno wyrażenie z pisma św. trzeba brać w symbolicznym, a nie rzeczywistym znaczeniu, aby pogodzić wymagania nauki z wyobrażeniami wiary. Krytycyzm rozumu musiał zanegować tak nazwane tajemnice wiary i cuda, które się łączą z dziełem stworzenia, odkupienia i oświecenia rodzaju ludzkiego; ale filozofia wyobrażalna potrafi je przywrócić do rzeczywistego znaczenia, nie tylko wśród wiernego ludu, ale i wśród poznawającéj inteligencyi.

i kształt ciało stałe; filozofia słowiańska będzie na podobieństwo rozczynu soli, wysadzającego wciąż z siebie kryształy.

Naród polski nigdy nie był przystępny dla *abstrakcyi,* dla tych bezkształtów samego rozumu, którymi zajmował się z taką lubością geniusz kontemplacyjny Niemców. W narodzie naszym górowało zawsze poczucie niewidomego świata i było tak silne, tak zrosłe z duchem narodowym, że do refleksyi nie przyszło. Gdziekolwiek zaś występowała działalność ducha, tam właśnie dla téj bezpośredniości ducha z materyą, musiała mieć charakter plastyczny.

Ztąd to pochodzi, że *scholastyka* średniowieczna nie miała u nas swoich wieków złotych, że filozofia niemiecka nie przystała do narodu i była mu całkim obcą, a najrozsądniejsi u nas mężowie, jak Śniadecki i Kołłątaj, nazywali ją zawrotem głowy młodzieży, nie postrzegając się, że to był konieczny kierunek ducha, nieskończenie ważne dla świata mający przynieść owoce. W tych mężach wszakże, mimo tego niepojmowania rzeczy, narodowy przemawiał pierwiastek, z filozoficznym pierwiastkiem germańskim całkim sprzeczny, co ich do potępienia i wyszydzenia filozofii niemieckiéj nakłaniał. A byli to ludzie ze wszech miar prawi. Czym zaś został u nas reprezentant szkoły Kantowskiéj, wie każdy. Był to może przypadek, — wszakże tak blisko leży *anti*-narodowy pierwiastek z *anti*-narodowymi dążeniami. Z późniejszych pisarzy, ci najbardziéj występowali przeciw pismom, wprowadzającym u nas filozofią niemiecką, którzy najwięcéj byli narodowymi, jak Mickiewicz, Kraszewski i Mochnacki. Jest to instynktowe odpychanie się nieprzyjaznych z sobą pierwiastków, bez głębszego w nie pojrzenia. Boć owoce jednego narodu są owocami pożywnymi i zdrowymi dla innych, choć się samo drzewo owocowe na ich gruncie nie przyjmuje. A trudno przypuścić, aby naród cały, który wszystkie siły umysłu swojego przez dwa wieki wysilał, wysilał je nadaremnie, wysnował same mrzonki i był narodem obłąkanych.

Ci sami pisarze, z taką odrazą do filozofii niemieckiéj, powitali z uniesieniem każdą inną, co w religijne, lub mystyczne, uderzyła struny. Bo choć to są spaczone struny filozofii,

i dla tego albo samym uczuciem religijnym dźwięczą, albo dissonansem fanatycznego uniesienia rażą — są przecież struny z lutni narodowéj, wiążącéj świat ziemski z niebieskim. Tak Bochwica witano raczéj kazania i modły, niż rozprawy filozoficzne; tak Towiańskiego *Biesiadę* garsztka mystyków, jako przyszłą ewangelią pochwyciła. Mickiewicza prelekcye są na dnie tego tajemnego związku dwóch światów rzucone; a nowsze dramata Juliusza Słowackiego i autora *Agaj-Chana* całą swą siłę i potęgę temu samemu charakterowi zawdzięczają. Nie dla innéj przyczyny, we walce klasyków z romantykami, zwycięztwo zostało przy ostatnich, i odrodzenie się poezyi rodziméj z tego jedynego wypłynęło źródła.

Dla narodu, mającego tak silne poczucie świata duchowego, musiała nauka Chrystusa, co mu ten świat w dotykalnych formach otwiera, pożądaną być nauką, musiała szerzyć się szybko bez krwi rozlewu, i zróść z narodowością jego. — Stworzenie świata, symboliczność starego testamentu i prorocy, Bóg-człowiek, cudotwórcy w imię Boga, zesłanie Ducha świętego, zmartwychwstanie umarłych, królestwo niebieskie, majestat Boga otoczony aniołami i archaniołami, Matka Najświętsza królowa nieba, i niezliczone pułki świętych i błogosławionych — były to artykuły wiary, żywo przystające do pierwiastka narodowego, i wraz przybrał sobie naród Matkę boską, jako Królowę polską, a świętych pańskich rozebrał na patronów i opiekunów swoich. Kościół katolicki, który zachował całą plastykę pojęć religijnych, i świat niewidomy żywotem niezliczonych duchów napełnił, zostawiwszy im wpływ na świat ziemski, — kościół ten musiał się zróść z narodowością polską. Wszelkie zaś inne sekty przemijające tylko mieć mogły u nas życie. Protestantyzm nigdy u nas nie mógł zająć mas ludu. Gdzie się wśród ludu pokazał, był tam gwałtem przez panów protestantów zaprowadzony. W tym leży klucz dla historyka, czemu w Polsce upadł protestantyzm pod żarliwością kilku kaznodziei, mimo, że już większą połowę senatu był zajął; — a czemu cała potęga Karola V. i jego następców szerzeniu się protestantyzmu w Niemczech zapobiedz

nie mogła. Protestantyzm przez samo krytyczne stanowisko, jakie zajął względem katolicyzmu, jest religią rozumu; katolicyzm religią przeczucia, objawienia. Nie przyjdzie więc u nas nigdy do tego zupełnego rozpuszczenia się w nic dogmatów i tradycyi religijnych przez rozum, jak to nastąpiło w protestantyzmie. Pierwiastek nasz narodowy, nawet w coraz doskonalszym postępie religii u nas, wciąż je w nowe formy kryształować będzie.

Bóg jako *idea*, czyli jako *absolutum*, tak mało przystaje do pojęć naszych narodowych, jak mało do nich przypada nieśmiertelność duszy *idealna.* Obie duchowości muszą być duchami, tj. osobami, ażeby je pojął naród. Podobnie wszystkie, oderwane od wszelkiéj materyalności, przedmiotowości ducha, np. *idea* państwa, *idea* obyczajowości, *idea* prawa i t. p. leżą po za obrębem pojęć narodowych. Lud nasz każdą abstrakcyą koncentruje w jednostkę, w osobę, jakby wiedział, że żadna abstrakcya rozumowa nie może być czynną, twórczą, żywotną. Co jest sądownictwo, tego, nie wie, ale wie, że ta idea jest żywotną i czynną w osobie sędziego i nazywa go — co w śmieszność obracano — prześwietnym sądem. On religią widzi uosobioną w księdzu, i dla tego najwyższym szacunkiem, czcią nawet go otacza, zowie go dobrodziejem, dla szafunku dobrodziejstw, które religia nań zlewa. Tak władza manifestuje mu się w panu, prawo w urzędniku, historya w mężach historyi, jak Napoleonie, Kościuszce, w ogóle w zdrajcach i bohatyrach ojczyzny; — podobnie Bóg manifestuje się ludowi w Chrystusie; dla tego najgłębszy dogmat religii chrześciańskiéj, wcielenie Boga ku odkupieniu rodzaju ludzkiego, jest dla ludu jasnym widzeniem rzeczy.

Ta pochopność ludu naszego do doprowadzenia wszelkiéj idei do jednostki, stawia jego pojęcia od razu na wyższym stanowisku, bo je daje w zupełnéj, żywotnéj, skoncentrowanéj jedności. Ta jednostka jest wyższą od idei, bo idea, jako taka, jest martwa i bezkształtna, niezdolna wyjść z siebie, i dla tego skupić się musi w jednostce; jest wyższą od szczegółu, np. od narodu; bo naród jako taki, jest to idea w atomach, i jest dopiero ciągłym procesem wy-

rabiania z siebie jednostek idei. Ważne pod tym względem jest zdanie polityka i filozofa Royer-Collard, które czytamy przytoczone w Guizota dziejach Cywilizacyi Europejskiéj,* zdanie to rzuca wielkie światło na wyższość jednostki nad szczegół. „Społeczności ludzkie — są słowa autora — rodzą się, żyją i umierają na ziemi, i tu się kończy ich przeznaczenie... Lecz nie obejmują one człowieka całkowitego. Stawszy się uczestnikiem społeczności, pozostaje mu najszlachetniejsza część jego samego, jego wzniosłe władze umysłowe, za których pośrednictwem unosi się ku Bogu, ku życiu przyszłemu... My, osoby indywidualne i jednakie — prawdziwe istoty, obdarzone nieśmiertelnością, inne mamy przeznaczenie, niż państwa."

A zatym tylko duch skoncentrowany w jednostce dobija się nieśmiertelności, nie ma jéj żadna idea. Niemiecka filozofia nie zrobiła różnicy między wiecznością a nieśmiertelnością. Jéj Bóg jest wieczny, ale nie jest nieśmiertelny, właśnie dla tego, że nie jest jednostką. Rozum, prawda, idea, są wieczne: są, były i będą, nie mają początku, ni końca. Wszystkie prawdy matematyczne, rozwijające się z koła, są odwiecznie zawarte w idei koła, bez względu na to, czy je Euklides wynalazł, czy nowy matematyk jeszcze wynajdzie. Podobnie odwieczna jest idea państwa, dziejów, prawa i t. p. Tak je już Plato pojmował. Realizacye tych idei nie nadają początku idei saméj, ale dają początek jéj wiedzy. — Śmierć przeciwnie jest zniszczeniem, a zniszczyć tylko się to może, co się poczęło. Jest to wielki, jedyny pewnik nieśmiertelności, z którego cała teorya nieśmiertelności łatwo się rozwija. Tu dosyć tylko do rzeczy potrzebny wniosek wyprowadzić.

Poczęcie nic innego nie jest, tylko wyrabianie się ducha w materyi do jednostki. Ponieważ zaś tu duch ujęty jest w pracy swojéj, czyli w działaniu, duch więc taki, w przymiocie działania, sam tylko może być jednostką. Ztąd roz-

* Lekcya pierwsza. Tłomaczenie polskie w I. tom. Bibl. zagr str. 23.

płądzanie się jednostek duchowych przez jednostki takie same; — i na te to jednostki poczęte rozciąga się śmierć. Więc i nieśmiertelność nie może być przymiotem ogółu, ani szczegółu ducha, lecz jedynie jednostek ducha.

W tych rzutach głównych widzimy filozofią niemiecką i nową filozofią słowiańską — jeżeli taka powstanie — w zupełnym przeciwstawieniu. Czyli innymi słowy: filozofia słowiańska nie będzie dalszym ciągiem filozofii niemieckiéj, co już wedle narodowych pierwiastków byłoby niepodobnym, ale będzie przerzuceniem się ze stanowiska niemieckiego na stanowisko zupełnie inne; — a to przerzucenie nastąpi w skutek koniecznego postępu ducha.

Mówiąc językiem filozoficznym, z trzech kategoryi: ogółu, szczegółu i jednostki — tudzież subjektowości, przedmiotowości i osobowości — filozofia nowa zajmie stanowisko trzecich kategoryi: jednostki, a w wyższéj sferze ducha-osoby. Łatwoby okazać, i kto zna historyą filozofii, od razu to widzi, że filozofia niemiecka, mianowicie Hegla, była na stanowisku kategoryi szczegółu i objektowości, zaś cała filozofia poprzednia, od greckiéj począwszy, na stanowisku kategoryi ogółu i subjektowości. Owe nawet scholastyczne dowody istnienia Boga czysto z tego stanowiska wypływają. Bóg istniał mocą subjektowego, rozumowego przekonania człowieka. Kant pierwszy wyrzekł, że byt Boga nie od rozumu człowieczego zależy, który doń nawet prawideł poznania *(kategoryi)* zastósować nie może, — ale istnieje siłą moralnego przekonania. Chociaż i tu jeszcze przekonanie ma *subjektową* stronę, przekonanie to przecież już nie z *subjektu* samego, ale ze zewnętrznego porządku rzeczy czerpane. Późniejsza filozofia dopiero istnienie Boga zależnym uczyniła od rozumu samego, od jego rzeczywistego rozwoju w czasie, od jego manifestacyi w naturze, w dziejach, w religii, w sztukach pięknych, w prawie, w umiejętności, Bóg na tym stanowisku zewnętrznego objawienia się jest *ideą*, jest *absolutem.* Niemcy go na tym stanowisku nazwali *Geist.* Jeżeli to ma tyle znaczyć, co nasze Duch, byłoby to przesięgnieniem tego

stanowiska w nazwisku. Bóg, jako duch, jest Bóg w pełni żywota i czynu, jest oraz jednostką w materyalnym pojawie. Wyraz ten duch, od dawna w języku naszym złożony, przechował się dla przyszłéj filozofii ku nazwaniu Boga w najwyższym jego pojęciu.

Szukajmy w języku używania tego wyrazu, aby się o jego pomienionym znaczeniu przekonać. — Ten wyraz znajduje się we wszystkich narzeczach słowianskich * i nieomal w tych samych znaczeniach. Onufry Kopczyński świadczy, że wyraz ten pierwotnie znaczył powietrze, którego oddychaniem żyjemy — to samo, co dech i dodaje: „we wszystkich znajomych językach wyraz znaczy dech, przeniesiony jest do znaczenia duszy — *spiritus* — *anima* — *pneuma.*“ Zapewne, że to jest pierwotne znaczenie ducha. Nowsza dopiero refleusya w języku — czy słuszna i prawdziwa, późniéj się okaże — odróżniła powietrze, do oddychania i życia potrzebne, nazywając je dechem, od istoty duchowéj *(ducha)*, którą w materyalności powietrznéj początkowo pojmowały narody. Z czterech żywiołów starożytnego świata, ogień był nieprzydatny na ciało duchowości twórczéj i napełniającéj świat cały; — albowiem ogień nie istniał widomie, a gdzie pojawiał się do zmysłów, był przypadkowego początku i natury niszczącéj. Woda i ziemia były materyalności za grube na materyalność duchową. Powietrze zatym czyste, jednakie, jednoiste (tak je uważano przed Priestleyem), najmniéj materyalne, a zatym nieulegające zepsuciu, ni zmianie, ni śmiertelności, zapełniające wszystek świat, dające życie wszystkiemu, co żyje; powietrze takie, i tak pojmowane, zdawało się mieć wszystkie przymioty i wymagalności, by zostać materyalnością potęgi twórczéj, nieskończonéj i nieśmiertelnéj. I tę to potęgę twórczą, wywołującą świat do bytu z niczego, w szacie powietrznéj unoszącą się, nazwano duchem — *spiritus* — *pneuma.* Anaximenes z filozofów jońskich pierwszy wyrzekł, że powietrze jest początkiem wszystkich rzeczy. W księgach Mojżesza w *Genesis*, rozdz. I. w. 2 stoi: że Duch Boga

* Zob. Lindego pod tym wyrazem.

unosił się nad wodami. Wyraz duch, w hebrejskim *ruagh*, znaczy także dech — wiatr. Spinoza w swoim traktacie teologiczno-politycznym dowodzi, że to miejsce nic więcéj nie znaczy, jak, że wiatr wielki wiał po wód powierzchni, dla tego, że wyraz Boga często używany na oznaczenie mocy i wielkości, np. góry Boga, zamiast góry bardzo wysokie, sen Boga, zamiast sen głęboki i t. p. Spinoza tłomaczy rzecz mylnie, biorąc ją całkim w sensie fizycznym. Zapewne, że Mojżesz nie chciał nic więcéj powiedzieć, jak, że wiatr unosił się nad wodami, — ale w tym poruszeniu powietrza oraz oddał potęgę Boga, w materyalności powietrza unoszącą się. — Że wyraz *ruagh* znaczył oraz tę wewnętrzną potęgę działającą i twórczą, dowodzi wiele miejsc w starym testamencie, np. *Ezech. II. 2,* używa tego wyrazu w znaczeniu mocy, sił, a kilka wierszy daléj, II. 12, w znaczeniu woli. Melancholią Saula nazywa pismo złym duchem Boga. — W *Ezaiaszu 40, 13,* wyraz ten znaczy tchnienie Boskie. Nareszcie dusza ludzka, będąca także duchowéj natury wedle kosmogonii Mojżeszowéj, była także tylko tchnieniem Boga, a zatym téj saméj powietrznéj natury. Inne miejsca z biblii są: Wynijdzie duch z człowieka, a on się nawróci do ziemi, *Psalm 146, 4.* Wróci się proch do ziemi, a duch wróci się do Boga, który go dał, *Eccles. 12, 7.* Weszło do korabiu po parze z każdego ciała, w którym był duch żywota. *Genesis 7, 15.*

Takie pierwotne pojmowanie Boga, jako ducha (w materyalności powietrza), nie było bałwochwalstwem, albowiem powietrza nie czczono na ten sposób, jak późniéj czczono ogień. Powietrze było tylko materyalną szatą Boga, było jego obłokiem (obleczeniem), i w tym obłoku czuł lud przytomność Boga. — Ów więc związek cudownego niewidomego świata, tak czysto przechowany u Słowian, był w tych pierwotnych pojęciach ludzkości bezpośrednio danym. Boć nie może być więcéj bezpośredniego związku ducha z duchem, jak jest związek powietrza z człowiekiem, oddychającym i żyjącym tym powietrzem. Wszystkie najtrudniejsze dziś kwestye, do oznaczenia stosunku ducha nieskończonego do ducha skończonego, tłóma-

czyła jasno ta bezpośredniość Boga, jako ducha. Słowa św. Pawła: „w Bogu żyjemy, w nim się ruszamy, w nim oddychamy, w nim wszystko jesteśmy,“ są pomyślane w duchu *Genesis* Mojżeszowéj. Wszędzie-obecność Boga, jego przenikanie myśli i uczuć naszych, są jasne w tym samym pojęciu. Do tego się odnosi zapewne starożytny u nas sposób mówienia: tchnąć jednym duchem — wyzionąć ducha — Bogu ducha oddać.

Patrz na człowieka konającego, z ostatnim tchnieniem ulatuje życie — i ciało trupem. Bóg tchnieniem je ożywiał, i na tych tchnieniach ulatywała wciąż dusza do niego — i z sennych czasów dziecięcych i z czasów żywota nabrzmiałego czynami i wiedzą złego i dobrego, aż z ostatnim tchem uleciała cała; zgrupiona w postać ducha zamieszkuje odtąd, wedle wyobrażeń mytologicznych Słowian i Germanów, regiony powietrzne — to jest zamieszkuje w Bogu. Człowiek zasnął w Bogu dziś jeszcze mówimy.

Całe to jasne widzenie starego świata rozbiła chemia, rozkładająca powietrze na kwasoród i saletroród, i znikła szata wszędzie przytomnego Boga; — rozbiła anatomia i sztuka lekarska, rozświecająca proces oddychania w płucach — i znikła dusza. Pytaj astronoma — a powie ci, przeszukałem teleskopem niebiosa i nie znalazłem Boga; — pytaj lekarza — a powie ci, wyżyłowałem całego człowieka, i nie znalazłem w nim duszy. — Jeden Hufeland w myśl *Genesis* Mojżeszowéj utrzymuje, że nie *semen* zapładza życie człowieka, ale jakaś *aura*, jakiś *halitus*.

Otóż po téj sekcyi rozumu w materyi, duch przestał być duchem, powietrzem, a przeszedł w wyobrażenie bliskoznaczne, to jest, w wyobrażenie potęgi duchowéj, zawsze jednak jeszcze w materyalnéj obłoczy; — ale tą obłoczą już nie było powietrze, lecz jakaś materyalność doskonalsza, niezłożona, przenikliwa, — to widoma, to niewidoma, ale żywotna. Tak lud wystawia sobie ducha człowieczego po śmierci, gdy mówi przestraszony jego widzeniem: „wszelki duch Pana Boga chwali.“ Tylko trzeciéj osobie Trójcy Św. — którą téż dla tego przed innymi dwiema Duchem Św. nazwano, *Spiritus S.* — zo-

stało się pierwotne znaczenie Boga — jako tchnienia. Pismo mówi nie bez przyczyny. — „Anioł pański zwiastował Pannie Maryi i poczęła z Ducha Św.“ A na innym miejscu Chrystus obiecuje zesłać Apostołom i Uczniom, Ducha Św., ducha pocieszyciela, ducha prawdy, „który będzie z wami po wszystkie wieki, i nauczy was wszelkiéj prawdy.“ Ztąd tyż wedle nauki kościoła przymioty ducha naszego są darami Ducha Świętego, zasługi zaś ducha naszego, nabyte przez czyny, są owocami Ducha Świętego — i o obojgo prosi człowiek Boga modlitwą.

W Duchu Św. zatym zostawiony chrześciańskiemu światu, ów pierwotny dogmat starożytnego świata, bezpośredniéj styczności ducha nieskończonego i ducha skończonego. — Wyraz oznaczający ten bezpośredni związek, a oraz wskazujący na pierwotny tego związku początek, jest wyraz śliczny w naszym języku, jest nim natchnienie, wyraz pełen wszystkich tajemnic widomego i niewidomego świata — wyraz bezpośredniego związku człowieka z Bogiem — wyraz przymierza religii i filozofii. — Kiedy się Chrystus po zmartwychwstaniu ukazał zgromadzonym Uczniom i Apostołom we wieczorniku, stanął w pośród nich zamknionymi drzwiami. „Pokój wam, rzekł, i *tchnął* na nie, jako mnie posłał Ojciec, tak i ja was posyłam. *Weźmijcie Ducha Śgo,* a którym odpuścicie grzechy, będą im odpuszczone, a którym zatrzymacie, będą im zatrzymane.“ Natchnienie do wszelkiego czynu oddane tu w całéj plastycznéj formie. Duch Chrystusa tchnął na Apostoły i tym tchnieniem zlał na nie moc Ducha Św. odpuszczania grzechów.

W ogóle więc pokazuje się, że wyraz duch znaczył zawsze moc wyższą, bezpośrednią, moc boską, działającą w obłoczy materyalnéj; że to więc nigdy nie była *idea*, jako jest niemieckie *Geist*, w czym nie ma żadnéj materyalności, ani twórczości przez bezpośrednie działanie, którym jest żywot wszelki. Dnch w języku naszym znaczył rzeczywiście żywot, i na to przytacza Linde klassyczne miejsce z Kassyana Sakowicza, pisarza ze środka XVII. wieku, który między

innymi napisal traktat o duszy i powiada: „gdy dusza sądzi o rzeczach, zowie się rozumem; gdy czuje, zmysłem; gdy dycha, duchem.“ Wyborne to miejsce pokazuje czysty pierwiastek słowiański, rozróżniający już wtenczas rozum od żywota, którym jest duch, i odnoszący tę nazwę do pierwotnego pojęcia narodów.

Gdy więc takie było pojęcie ducha — że to była potęga działająca żywota, w najczyściejszéj i dla tego nieśmiertelnéj materyalności — wyobraźnia ludu ukształtowała ducha w zupełną osobę. Naturalny był ku temu kształt człowieka, jako kształt od samego Boga na mieszkanie ducha przeznaczony. W takiéj postaci ukazuje się Bóg pierwszym rodzicom, przechodzący się między drzewami w raju. W takiéj na górze Synai, piszący palcem dziesięć przykazań na kamiennych tablicach. Duchy umarłych i błogosławionych, duchy aniołów, i złe duchy, są upostaciowane osoby duchowe. Że wyobrażenia tego rodzaju sięgają u nas czasów przedchrześciańskich i są zabytkiem najodleglejszych pojęć narodowych, dowodzi wyraz nieboszczyk *(uranodromos).*

Tkwi jeszcze w naszym języku głęboka różnica między pojęciami ducha i duszy, która czy się z chrześciańskich utworzyła wyobrażeń, czy daléj sięga wstecz, trudno dziś odgadnąć. Miejsce téj różnicy klassyczne znajdujemy w Skardze, w jego kazaniach: „Dusza nasza duchem się zowie, gdy z anioły, którzy są szczerzy duchowie, obmyśla rzeczy niebieskie; ale się duszą zowie, gdy rzeczy ziemskie i te z bydłem równe zabawy na sobie nosi.“ Zastanawiając się nad tym orzeczeniem się Skargi, mylniebyśmy rozumieli, iż tu wyrzekniony jest *dualizm* ducha i materyi, którą duszą nazywa, i że zatym duch wzięty w znaczeniu niesłowiańskim bezmateryalnéj myśli. Sprzeciwia się temu, że aniołów nazywa prawdziwymi (szczerymi) duchami. Duch i dusza wzięte więc w rozumieniu upostaciowanéj duchowości człowieka i znaczą téż rzeczywiście jedną i tę samą istotę, bo powiada wyraźnie, że dusza nasza jest tym i tym. Stan tylko duszy jest rozmaity: albo czysto duchowy, bez skazy, tak, jak stan aniołów, i wtenczas dusza jest czystym pier-

wiastkiem boskim, jest duchem; – albo stan jest grzeszny, zwierzęcy, skażony cielesnością, i taki stan jest duszą. Dusza zatym jest duchem cielesnością przesiąkłym, stan ten przechodzi i po śmierci, i potrzebuje dla tego oczyszczenia z téj cielesności, aby stał się czystym duchem. — Ztąd pojęcie czyśca, tak zakorzenione w ludzie. — Rzeczywiście w języku takie widzenie rzeczy się odbija. Mówimy, dusze zmarłych, dusze w czyścu, dusze pokutujące; a mówimy znowu, duchy anielskie, duchy niebieskie, duch boży i wyobraźnia ludu zapełnia królestwo niebieskie nie duszami, lecz duchami.

To wyobrażenie duszy, jako ducha pod wpływem cielesności, rozciąga się jeszcze daléj w języku. O Chrystusie powiada pismo, że za nas położył duszę swą, (a nie ducha swego). *W Deutoronomium* 12, 23. Mojżesz zakazuje: „żebyś krwi nie jadał, bo krew jest dusza, przetoż nie będziesz jadł duszy z mięsem jéj.“ Wedle pojęć ludu czartu się dusza zapisuje, nigdy duch, i potęgi złego tylko nad duszą człowieka mają władzę, nie nad duchem. — Następnie język nasz łączy przymiotniki z wyrazem dusza, których nigdy nie łączy z wyrazem duch, n. p. mówimy: poczciwa dusza, czarna, harda dusza — dla tego, że te przymioty są ludzkie, nie duchowe.

W ogóle więc należy przyjąć, że dusza znaczyło ducha we funkcyach życia człowieczego — pod wpływem cielesności. Im wpływ ten był większy, tym i po śmierci trudniejsze wyzwolenie się duszy do ducha. Duch zaś jest w nas żywotem natury boskiéj, wyzwalający się od wpływu ciała, i im większe to wyzwolenie, tym już za życia większe zbliżenie duszy do ducha.

Te znaczenia wyrazów duch i dusza są pierwotne, wedle pojęć czysto narodowych, i przechowały się u ludu aż do naszych czasów. Do języka książkowego wcisnęły się potym pojęcia obce, które do wyrazów tych przywięzywano. Jan Bohomolec n. p. taką daje definicyą ducha: „duch jest istota poznawająca i chcąca, wszystko przenikająca, ża-

dnéj wielkości, figury i części nie mająca;“ a Wiśniowski podobnie pojmuje Boga: „Bóg duch jest, ciało nie jest, nie jest rzecz widoma, bo ducha własność jest być niewidomym.“ Ztąd późniéj w przenośnym znaczeniu mówiono: duch nauki, duch dziejów, duch dziennikarstwa, duch praw i t. p. Duch tu wzięty całkim już w abstrakcyi, jako myśl, kierunek, treść, lub jądro rzeczy — ono Kantowskie *numenon*. Atoli lud ani o tych przenośniach, ani o takim umysłowym tylko pojęciu ducha nie wie. Narodowego więc znaczenia tego wyrazu wśród ludu szukać nam należy.

Ostatnie, nad czymby się jeszcze zastanowić nam wypadało, byłaby praktyczna strona filozofii, rozwiniętej na pierwiastkach słowiańskich, wyżéj przez nas wyprowadzonych. — Narzekano i nie bez przyczyny, na niepraktyczność filozofii niemieckiéj i filozofii w ogólności. Zarzucano jéj, że się obraca w sferach zaziemskich, bez baczenia na rzeczywisty żywot wśród ludzi; że sobie buduje świat osobny, świat niewidomy, świat myśli, nie kładąc żadnéj wartości na stosunki życia w świecie widomym, które nazywa przypadkowe i zmienne, i dla tego w oczach rozumu bez rzeczywistości. Na co się przydała rzeczpospolita Platona, kiedy aż dotąd została tylko utopią. Na co te wszystkie przepaścistości i głębie systemów, kiedy z nich nic na pożytek wydobyć nie można. Z filozofii natury nikt się nie nauczył nauk przyrodzonych, ni dziejów z filozofii historyi. Filozofowie, byli to wielcy ludzie, tylko szkoda, że się trudnili filozofią.

Skargi takie pochodzą z niepojmowania stanowiska filozofii spekulacyjnéj. Już dla tego samego, że jest badaniem prawdy, wywiera na nią wpływ konieczny; a że jest badaniem prawdy najwyższéj, od któréj wszystkie inne prawdy swój początek biorą, wpływ jéj musi być nieskończony. Praktyka niegdyś wyrzekła: *judex es, non ut de legibus, sed ut secundum leges judices;* sędzią jesteś, abyś nie o prawach, ale wedle praw sądził. Gdyby się tego prawidła filozofia trzymała, świat postępu nie ruszyłby z miejsca. Odwróciła więc filozofia przykazanie, i powiedziała: *philosophia sum, non ut secundum res, sed ut de rebus judicem,* i stworzyła

świat teoryi, świat, jaki być powinien, a zatym świat niewidomy. Atoli w téj negacyi świata widomego, w tym zaprzeczeniu tego wszystkiego, co jest, — w tym całkowitym odrzuceniu owego *secundum leges, secundum res,* — leży jednostronność dotychczasowéj filozofii, i dla tego poniekąd usprawiedliwiona skarga jéj niepraktyczności. Ten świat samych *idei,* nie pytający wcale o świat rzeczy — ten świat bez kształtów i bez szaty, ta naga *abstrakcya*, ta głębia saméj wiedzy, niezapełniona światem żywota, — musiała się niepoświęconym wydać to utopią, to pajęczą wysnuwką saméj myśli, to widziadłem, jak *fata morgana,* i wyrzekli za skoro o filozofach, że budowali zamki na lodzie. Nie widzieli oni tych tajemnych, nieprzeliczonych mostów, które mimo rozerwania ducha od materyi, prowadzą od świata niewidomego do świata widomego, od myśli do rzeczy, od teoryi do praktyki, i choć na oczy własne patrzyli się na rewolucye w świecie naukowym i społecznym, nie pojmowali, aby to było tego tajemnego związku dziełem.

Panowanie rozumu, które filozofia niemiecka doprowadziła do samowładztwa — do terroryzmu, oprowadzającego gwilotynę po wszystkiéj krainie wiary, przywilejów i powagi — było koniecznym momentem w rozwoju ducha. A że pojęto Boga, jako myśl wiedzącą się w tym wszystkim, co jest, było nieocenioną zasługą filozofii nowoczesnéj. Że w obliczu téj myśli, stanowiącéj treść, boskość, duchowość niewidomą wszystkiego, wszelka zmysłowa rzeczywistość nie mogła być rzeczywistością, ale przypadłością bez znaczenia, że pod procesem oksydacyjnym téj myśli wszystko, co wiara w formy sobie odlała i co przez powagę czasu w tych formach stwardło na opokę, okruszyło się i rozpadło, — były to równie konieczne następstwa, nienadwerężające dla tego zasług filozofii spekulacyjnéj.

Filozofia słowiańska nadając téj myśli wiedzącéj się żywot, przez nadanie jéj ciała, i wyprowadza ją z siebie do działania, trafia zatym w samo jądro praktyki, i zarzut niepraktyczności spotkać jéj nie może. Filozofia zstąpi w świat rzeczywistych pojawów, bo w nich jest żywot ducha, nigdzie indziéj go nie ma. Teraźniejszość będzie żywym jego obliczem,

i dla tego jéj poznanie głównym zadaniem filozofii. Ale teraźniejszość jest łącznikiem przeszłości i przyszłości, bo jest córą pierwszéj, a matką drugiéj, jest poczętą i poczynającą, i dla tego filozofia, ogarniając teraźniejszość, musi wychodzić z przeszłości i zaraz budować przyszłość, ogarnia więc wszystkie trzy kategorye czasu w jedni. Pod tym względem będzie to filozofia postępu, nieprzyjaciółka wszelkiéj stagnacyi, pociągająca przechodem swoim ociężałych, a tych, co chwytają za koła jéj potężnego, toczącego się naprzód rydwanu, aby go zatrzymać, lub wstecz cofnąć — powalająca o ziemię i gruchocąca na miazgę. Będzie to filozofia żywota i czynu, a zatym rzeczywista zatracicielka zastarzałych przesądów, wszelkich pleśni czasu i blichtru, utrzymującego się dotąd sztucznym i fałszywym żywotem. Filozofia rozumu już była wykryła ich nicość, ale była bezwładną, aby ich w rzeczywistą nicość obrócić. Sama bez żywota, musiała patrzeć na pasożyty wszelkiego rodzaju, co się około niéj i w niéj saméj gnieździły; nie miała energii wyrzec i wykonać, że nie masz przywilejów — czyli myśl w cnotę zamienić.

Jest to zatym filozofia (słowiańska), na pozór rozwalająca i burząca przeszłość — filozofia na pozór tylko rewolucyjna. Jako filozofia teraźniejszości jest i owszym łącznikiem, a więc harmonią pzzeszłości z przyszłością. Ale nie zapominajmy, że ta ewolucya ducha z siebie jest jego żywotem, jego prawdziwą istotą. Jeżeli więc duch przeciw swéj przeszłości powstawać nie może, i nie będzie wyrzucał, że tak rzekę, kości własnych z grobu — powstawać będzie i musi przeciw téj przeszłości, co z prawa pierworodztwa swego, chce być teraźniejszością i przyszłością — co będąc trupem, sztucznym galwanizmem daje i utrzymuje sobie życie — co niepochowana roznosi dżumę między żyjących, i zaraża i w niemoc wprawia ich siły żywotne.

Drugą rozległą, praktyczną stroną nowéj filozofii, w nieskończone następstwa płodnéj, będzie skoncentrowanie ducha w jednostce, bo inaczéj żywot jego jest niepodobnym. Filozofia pod tym względem będzie nieustanną *inkarnacyą* myśli, nieustannym *poczynaniem z ducha*. Ku wyjaśnieniu rzeczy

użyjmy przykładu. Liwiusz opowiada, * że w czasie wojny Latynów, wtenczas, kiedy się trzydzieści narodów sprzysięgło na zgubę Rzymu, że w chwili tak groźnego niebezpieczeństwa, pierwsza jest wzmianka o dyktatorze, mającym tak nieograniczoną władzę, iż nie było bezpieczeństwa osoby, tylko w uległości *(nullum usquam auxilium, nisi in cura parendi)*; i że gdy pierwszy raz widziano w Rzymie kroczącego dyktatora i niesione przed nim topory, strach wielki padł na lud. Widzimy tu w całym znaczeniu tego wyrazu inkarnacyą władzy — prawo chodzące i jego exekucyą, rozpościerające postrach i uszanowanie — władzę w koncentracyi ducha, w jednostce, i dla tego w całéj potędze żywota. Myśl takiéj inkarnacyi władzy powtórzyła się ostatnimi czasy w Polsce — acz spaczona jéj zupełnym niepojęciem.

Podobnie wszystkie idee ducha nadadzą sobie żywot w jednostkach. Działo się to już dotąd, boć cała przeszłość inaczéjby się rozwinąć nie była mogła, ale działo się bez wiedzy. Z małymi wyjątkami jednostki nie pojmowały się wcielonymi ideami ducha, a narody nie pojmowały narodowości swoich jako myśli bożych. Ztąd cała organizacya państwa była mechanizmem, a urzędnicy, nawet naczelni wodzowie, i naczelnicy władz najwyższych, uważali się jako kółka tego mechanizmu. Filozofia dopiero niemiecka pojęła, że w tym pozornym mechanizmie, w tych przypadkowościach, w tym bezładzie i zamięszaniu ludzi, jest myśl organiczna — jest duchowość objawiająca się — jest idea wiedząca się — w ogóle jest cel, jest postęp, jest mądrość. Filozofia nowa pojmie, że tam prócz wiedzy, jest żywot ducha, jest inkarnacya jego w jednostkach — że zatym ten cel, ten postęp, tę mądrość, realizują narody, a w narodach osoby pojedyncze — i nikt, jak osoby pojedyncze. Filozofia nowa musi zatym zstąpić ze sfery saméj wiedzy do sfery żywota, który jest wyjściem z wiedzy do rzeczywistości.

Z tego więc wypada trzecia i najwyższa praktyczna strona téj filozofii — że jest filozofią wychodzącą

* *Livius II. 18.*

z siebie do pojawu, — że jest twórczą, działającą, — że jest filozofią czynu. Czyn nie jest wypadkiem, bo wypadek jest koniecznym następstwem okoliczności, i człowiek działający jest w nich tylko narzędziem; — czyn jest przewidzianym następstwem, jest wiedzowym ogarnięciem okoliczności do wydania takiego, a nie innego wypadku, i człowiek działający jest tu twórcą czynu. Znaczenie czynu jest najwyższe. Ku temu przytaczam, com już na innym miejscu powiedział: *

„Duch dobiera się trzeciego i ostatniego stanowiska, przechodząc do całkowitéj rzeczywistości, do czynu. Tu dopiero jest zupełny objaw ducha, zupełna jego przedmiotowość. Czynami rozwijają się dzieje, a w dziejach rozwija się duch dziejowy, ów wielki proces sprawiedliwości boskiéj. Czynami rozwija się życie człowieka i daje pojaw ducha człowieczego. Czynami wreszcie upostacia się wszystko w ludzkości: religia upostacia się w kościół, prawo w państwo, moralność w życie społeczne i familijne, prawda w umiejętność itp. Myśl staje się tu kształtem, słowo ciałem. Myśli i słów dla tego tylko taka jest potęga, że są wstępem do czynu, że są możebnością czynu. Ale potęga czynu jest najwyższa. Myśli w nicość przemijają, słowa z wiatrem ulatują, ale czyn zostaje, jako piętno niezatarte duszy, i przechodzi z nią do żywota wiecznego. Dokonanych występków i zbrodni żadną siłą nie wymażesz z biografii życia twego, ani z kart historyi nie wydrzesz. Nieustające przekonanie dokonanego złego lub dobrego jest to kara lub nagroda, którą człowiek przenosi z sobą po za grób.“

„Czyn jest ostatecznym celem myśli, nim dokonywa się jéj żywot, staje się wrytą na wieczność. Czynem przechodzi myśl do rzeczywistéj nieśmiertelności, do obszernéj i nieméj krainy umarłych. Co się stało, już się nie odstanie: jest straszliwe godło każdego czynu; napis płomienisty nad bramą do wieczności; fatum niewzruszone i nieubłagane, panujące światu.“

* Myśl, słowo i czyn — rzecz filozoficzna o urzeczywiszczaniu się ducha, w Przeglądzie Naukowym Warszawskim. Rok 1843.

„Czynem Boga było stworzenie świata, i twórca człowiek czynem tylko tworzy wszystko. Przez czyn stanie się wszystko, co tylko się stać może, ale bez czynu nic się nie stanie. Czyń, co możesz, a będzie, co może, jest wielka prawda, którą bodajby każdy wziął *za dewizę* działań swoich. Bez czynu byłby świat bez ducha, byłaby sama wegetacya natury, życie kamieni, roślin i zwierząt, a niebyłoby nigdzie żywota. Sameby żyły i trwały prawa przyrodzenia, odwieczne, konieczne, i zawsze te same, a nierozwijałyby się prawa wolnego ducha, ducha mądrości nieskończonéj w postępie. Nie byłoby w narodach, ani w ludzkości żadnéj budowy boskiego architekta, nie wznosiłyby się państwa, religie, umiejętności; świat ziemski leżałby odłogiem, samemu przyrodzeniu zostawiony.“

„Duch więc w ludzkości przez czyn się pojawia. Myśl i wiedza są marami niewidzialnymi tego ducha. Czyn je dopiero obłóczy w ciało, ubiera w kształty zewnętrzne, i nadaje im rzeczywistość. Czynami kroczy duch postępu naprzód, i pojawia się w ludzkości.“

„Wszystko dopiero przez czyn staje się prawdą, bez czynu myśl każda, wiedza każda jest czczością. Bez czynu miłość chrześciańska jest kłamstwem, i wiara bez uczynków nie zbawi. „A bądźcie czynicielami słowa, a nie słuchaczami tylko, oszukującymi samych siebie.“ — „Albowiem jak ciało bez ducha jest martwe, tak i wiara bez uczynków martwą jest.“ (List św. Jakóba). Czynem téż tylko pokazujesz, że kochasz rzeczywiście kraj swój. Kto mu skąpi ofiar, kto nic dla niego nie czyni, kto chce, by się tam dobrze działo, bez jego dołożenia się, ten nie ma i za grosz miłości kraju swojego. Wszystkie cnoty towarzyskie, wszystkie nauki i zdolności ludzkie czynem się objawiają, i stają się prawdą: bez czynu martwe są i bez znaczenia. Są, jakby ich nie było.“

„Pewien podróżny z ostatnich czasów wojen hiszpańskich, powiada, że są między Baskami ludzie niezaradni, których tam Olojaderos zowią. Kiedy mu się wóz wywróci, będzie go obchodził, biadał i wyrzekał, wołając: oloja! oloja!

a nie dołoży rąk, ani starania, by wóz nazad postawił. Takich Olojaderów, co wyrzekają w przygodzie i myślą, że im się samo co zrobi, znachodzimy wszędzie i gęsto między ludźmi. Ci nie wiedzą, co jest czyn, nie wiedzą, albo nie chcą wiedzieć, że się nic bez czynu nie stanie. Dla tego ich żywot życiem tylko, niedołężność ich charakterem."

„Każdy czyn sam przez się jest potęgą, już dla tego, że jest zupełną rzeczywistością. Więc i czyny jednego człowieka mogą być wielkie. Ale, jak myśli zestrzelone w jedno ognisko wiedzy ludu, potężnieją; — jak owe allah! Mahomedanów, grzmiące z tysiąców piersi, groźne jest i straszliwe; tak olbrzymieją i rosną w potęgę połączone czyny ludzi. Pracą ludów, niby mrówia na ziemi, zmienioną została ziemi powierzchnia i potężne żywioły shołdowane; pracą wieków doszły umiejętności do dzisiejszego stopnia rozwoju. Człowiek wzbił się wiedzą w niebiosa, sięgnął aż na łono wszechmocności, i odgadł odwieczne prawa przyrodzenia. Długim szeregiem czynów dobrały się narody dzisiejszych swobód, i dobierają wciąż na podstawie coraz rozleglejszéj. Czas i usilność przemaga wszystkie trudności. Czego jeden nie dokaże, dokaże dziesięciu, dokażą tysiące, dokaże naród cały. Jest to pojęcie nowoczesne, które się naprzód w przemysłowéj Anglii obudziło. Ono wywołało owe rozliczne stowarzyszenia, towarzystwa, związki, assocyacye, tak błogie i olbrzymie w skutkach materyalnych i moralnych. Traktaty i związki narodów na tym samym pojęciu są oparte."

„Każda rzeczywistość dla tego jest tak silną i pełną, że jest wszystkich następnych rzeczywistości rodzicielką. Jeżeli myśl i słowo, nie będące jeszcze zupełnymi rzeczywistościami, były już ważne w skutkach swoich, o ile zatym więcéj czyn, z którego popiołów powstający nowy Fenix, jest jako pierwszy, zupełną rzeczywistością. Nic dziwnego, że w tę stronę zajdziesz, w którą kroki twoje stawiasz; że zatym, wedle staropolskiego przysłowia, jak sobie pościelesz, tak się wyśpisz. Są czyny w życiu ludzkim, na których się uwiązała i z których się wysnuła cała następna koléj żywota. Podobnie na polu bitwy odbywa się wielki czyn dziejowy; losy ludów się

tam ważą, i cała ich przyszłość rozstrzyga. Czyny zatym z natury swojéj wytknięte są palcem nieskończonéj mądrości, rządzącéj światem i oraz mądrością ludzką uwarunkowane.“

„To tyż jest różnicą czynu od trafunku, przygody, zdarzenia, i od czynu bez namysłu spełnionego. — Przegrana lub wygrana na polu bitwy, sama przez się byłaby rzeczą obojętną, byłaby krwawym igrzyskiem ludów, walką gladiatorów, gdyby w ten czyn nie był zstąpił duch dziejowy i nie napełnił go brzemiennością następstw nieobliczonych; gdyby cała myśl i żywot cały dwóch wojujących narodów nie były się zebrały punktem ciężkości na pole boju, i kule nie nosiły ich losów. — Przystąpienie twoje do ołtarza, abyś się tam obrządkiem religijnym powiązał z oblubienicą, przyszłą towarzyszką życia, jest ceremonią, formą tylko, atoli przez myśl religii, co się w te obrządki obleka, przez myśl ślubujących, którą do tych obrządków przywięzują, akt ten stał się sakramentem, i losy dwóch ludzi w nieprzejrzanéj kolei następstw rozstrzyga. — Czyn zatym nie jest, i nie może być trafunkiem, ale jest wypływem woli nieprzymuszonéj, wypływem namysłu i rozwagi, objawem mądrości człowieka. Czyny bez tych przymiotów, tak nazwane czyny powszednie, mechaniczne, nie są czynami. Stoją na równi z trafunkami, których chyba Bóg, a i człowiek używać może, i używa do opatrznych celów swoich.“

„W czynie jest pełnia ducha, jest tchnienie zupełnéj woli i zupełnéj wiedzy, jest palenie się żywéj, przytomnéj myśli; — w trafunku jest prawo konieczności, następstwo, sprowadzone zbiegiem nieprzewidzianych okoliczności, bez wiedzy, woli i myśli. Tu i tam jest życie duchowe, ale w dwóch różnych stosunkach duchowości do przypadkowości; — tu życie czynne bez mądrości, wola puszczona na wiatr przypadku; tam żywot działającego w mądrości ducha, panowanie woli i rozumu nad przypadkiem; — tu objaw, tam pojaw i rozwój. Po takich to czynach, któreby czynami wiedzącego i kierującego wszystkim ducha nazwać można, rozwija się i idzie postępem naprzód wszelka duchowość. Tu oraz wyraźnie pokazuje się, że nie wszystko, co się dzieje, jest historyą, jak nie wszystko,

co człowiek działał za życia, do historyi jego życia należy; że zatym zadanie historyka i biografa jest jedno z największych, wykryć z przeszłości te właśnie wypadki, które wywołała myśl żywotna męża, narodu i wieku; i po których się żywot człowieka, żywot narodu, żywot ludzkości, a w nich żywot nieskończonego ducha rozwijał."

„Myśl. słowo i czyn, są więc w ludzkości trzy stopnie przed ołtarzem Jehowy, po których on do ludów zstępuje, i po których na odwrót człowiek wstępuje do nieśmiertelności, dobiera się niebios, lub piekieł. Czynem dopiero człowiek staje się podobnym Bogu w przymiocie jego wszechmocności, bo i on jednym woli swojéj niezłomnéj orzeknieniem, jednym stań się, przeprowadził myśl i słowo w rzeczywistość nowego ludzkiego świata, w którym się także duch jego odtłacza. Czyn jest całkowitością ducha, bo tkwi w nim i myśl i wiedza; jednak, za nim się coś stanie czynem, rozjaśni się wprzódy myślą u jednego, potym stanie się przez słowo wiedzą między wieloma, a dopiero w czyn upostacia. Po czynach, jak po hieroglifach odgadujesz przeszłość, z nich wskrzeszasz żywot narodów, że jak Piotrowiny powstaną z martwych, przemówią do ciebie językiem swego czasu i dadzą świadectwo prawdzie. Po czynach sądzisz męża, i ciebie po czynach osądzą. Straszliwy sąd Boga będzie głównie sądem z czynów twoich. — Tak, co zostało końcem, stało się znowu początkiem, czyn uwydatnia myśl, i zażega myśl nową, wiodącą znowu do czynu. Ztąd historya nauczycielką przyszłości, a doświadczenie skazówką mądrości."

„Myśl była jak błyskawica, połyskująca w ciemnych chmurach ciała ludzkiego; słowo było jak grzmot rozlegający się z piersi na świat między ludzi, czyn jest jak piorun, co uderza, pali i zabija. — I znowu myśl jest, jak nasienie rzucone w ziemię ciała naszego, słowem, puszcza dźbło na zewnątrz, i stroi się barwą i kwiatem, czynem wydaje owoc, będący znowu nasiennikiem czynu. — Myśl jest czyn niestworzony, czyn w możebności; słowo jest czyn w objawie; czyn dokonany, jest czyn rzeczywisty, którym duch teraźniejszość wtrąca w przeszłość, a kroczy do przyszłości."

Takie było zawsze znaczenie czynu. — Wszelako wypadki przeszłości są czynami, ze względu na rozwiniętego przez nie ducha w jednostkach i narodach; wypadki zaś przyszłości będą czynami ze względu na rozwijające się przez nie jednostki i narody w duchu. I to jest wyższe stanowisko filozofii nowéj nad dawną, że ta tu robi wiedzę ducha zawisłą od wiedzy ludzkości — tam ta zaś uważa ducha w pierwotnéj pełni wiedzy i mądrości, niezawiśle od ludzkości, będącéj tylko częścią jego objawienia, i dla tego stopniowym rozwijaniem się onéj wiedzy, która całkowicie żywie i pulsuje w duchu wiekuistym.

Z tego to nakoniec względu filozofia nowa nie może pominąć tego, co się już w ludzkości objawiło i wciąż objawia. Wszystka zatym rzeczywistość wejść musi w zakres téj filozofii, a raczéj filozofia w nią, ażeby poznać, co jest żywotne, a co martwe, odczepić i odrzucić wszelkie narosty, co przyciskają wzrost sił żywotnych, — i dopiero żywot z żywota wyprowadzać. Filozofia przez takie zstąpienie do rzeczywistości zrość musi z wolą ludzką, zrość z władzą, zgoła stać się musi, co już mędrzec grecki, jako senne marzenie szczęśliwości ludzkiéj przepowiedział — aby rządzcy byli filozofami, a filozofowie rządzcami.

Filozofia tak pojęta na jawie, w istnych stosunkach życia ludzkiego, może o sobie wyrzec *philosophia sum ut secundum res de rebus judicem,* filozofią jestem, abym z rzeczy o rzeczy sądziła, czyli abym z rzeczywistości wychodząc, do rzeczywistości naprzód kroczyła.

IV.

Pisarze stanowiący przejście do filozofii słowiańskiéj.

Okazaliśmy, jakie były skutki samowładztwa rozumu w głównych kierunkach ducha ludzkiego. Na schyłku starożytnych wieków, wyrzekł je jakby instynktowo Arystoteles, w owych pamiętnych słowach: „teorya jest najwyborniejszą rzeczą.“ Zdanie to ostatniego mędrca Grecyi odbiło się dopiero po 18 wiekach w systemie Kartezyusza, a rozwinęło się do kulminacyi w Heglu, którego nowoczesnym Arystotelesem nie bez powodu nazwano.

Kiedy Hegel pochodnią rozumu wszystkie, obszerne rozpatrzył regiony ducha, kiedy wszystkie umiejętności poddał pod trybunał swojego systemu, a wszystkie żywotne objawy duchowe zidealizował, i pokazał, że się wszystko, co jest, w tym systemie odbija, a system sam, że się z wszystkiego, co jest, rozwija; kiedy nareszcie stał się twórcą metody (dyalektycznéj) — najdoskonalszéj, jaka być może, bo z samym systemem zrosłéj, rozwijającéj się z treści, jakby żywotną jéj siłą; kiedy to wszystko zdziałał dla rozumu i rozumem owładnął, — nikt nie wiedział, ani pojmował, ażeby filozofia mogła iść daléj. System ten uważano za niezdobyty, za niewzruszony, bo na wszystkich objawach ducha, na saméj historyi filozofii oparty;

uważano go za ostatnią metę myśli, którą tylko w tym kierunku rozwijać i rozpełniać będzie można, ale którój w inny kierunek skierować niepodobna. Zgoła, filozofia Hegla była rysem architektonicznym na wszystkie czasy, a następne filozofie tylko z tych fundamentów budować miały.

Tak sądzono, i tak młoda szkoła Heglistów sądziła i póżniéj. Cóż się dzieje? Oto na wschodzie dorastał tymczasem lud innoplemienny, przechodzący ciężką i krwawą szkołę doświadczenia. Osobna narodowość jego osobne mu dała wejrzenie na rzeczy, a Opatrzność, chowająca lud ten do przyszłych przeznaczeń swoich, dała mu bogaty zasób ducha. Nie poszedł jednak kierunkiem tego przeznaczenia, bo snać nie wybiła jeszcze jego godzina. Przejął więc pożyczoną od innych narodów oświatę, nastroił nią ducha swego, i były czasy, kiedy nawet szeroko świetniał w Europie pożyczonym u starożytnego świata blaskiem. Było to jego gimnazyum. Wyszedłszy z téj szkoły, użył na złe swobody; z nauk, które duch wieku w akademii świata wykładał, nie korzystał, ale pohulał sobie. Ukrojono mu raz i drugi ojcowizny, nareszcie zabrano całe mienie. Tu dopiero ocknął się z letargu; poznał, że straciwszy wszystko, co jest materyalne, wewnątrz siebie, w ukształceniu ducha, powinien znaleść środki szczęścia i przyszłości swojéj. Lud ten podrostek, co dotąd nie pytał o nic, i o niego się téż nie pytano, zaczął się teraz przysłuchiwać mądrości świata, co tuż w sąsiedztwie siedlisko sobie obrała. I nie mogło być inaczéj: na początku ogarnęło go zdumienie. Uwielbiał więc, wynosił i korzył się w prochu na progach świątyni filozofii. Wszelako liczba tych nowych adeptów nie była wielka, i rozsiewane z zapałem wiadomości filozofii niemieckiéj nie wpłynęły na kierunek literatury, która się z rodzimych żywiołów odradzać zaczęła, a mniéj jeszcze wpłynęły na życie narodu. Było to, jakby dzwonienie w luterskim kościele, które katolików nie obchodziło.

U młodzieży, wracającéj z zagranicy, filozofia niemiecka należała do tonu. Inni rzetelnie w niéj upatrywali postęp i szerzyli w téj myśli o niéj wiadomości. Starzy zaś krzyczeli o skażenie języka, o zawracanie głowy mrzonkami bez

rzeczy, o upadek rzeczywistych umiejętności i t. p. Nikt nie zadał sobie pytania i nie rozwiązał, ażali filozofia niemiecka przystaje do usposobienia narodowego, i ażali w przyswojeniu sobie jéj wypadków pokładać można postęp i przyszłość narodu.

Czas tę kwestyą rozwiązał. — Mimo tylu uwielbiań, od Kanta aż do dzisiaj, nie pokazał się u nas przekład ani jednego systemu filozoficznego. Wśród tylu zwolenników nikt nie poczuł w sobie powołania, wystąpić jako nauczyciel narodu swego w zawodzie niemieckiéj filozofii; w nikim się nie zatliło owo wyższe natchnienie, co daje pojrzeć w ducha narodu i uczepić tam nowe, postępowe pojęcia. Pierwsze nawet Polaków prace filozoficzne nie w polskim, ale w niemieckim pisane były języku. Zkąd to zjawisko? — Rzecz bardzo naturalna. Autorowie widzieli nadzwyczajny rozstęp, przedzielający filozofią sąsiedniego od pojęć własnego narodu. Ta młoda pożyczona inteligencya, co po wierzchu pływała, nie sięgała korzeniami w naród, i o nią téż filozofii niemieckiéj zawiązać nie można było. U ducha zaś narodowego ją uczepić nie było gdzie. Ztąd pracujący jedynie dla umiejętności, i pracujący w celu, aby ją rozwinąć i popchnąć daléj, musieli się rzucić w objęcie języka i narodu, który tę umiejętność u siebie uprawiał i rozwijał.

Wszakże cóż to dowodzi? Oto że autorowie ci, mimo uręczeń przeciwnych, zawsze byli jeszcze na stanowisku filozofii niemieckiéj, a nie polskiéj, albo słowiańskiej. Nie utrzymuję tego, aby wypadki filozofii niemieckiéj porzucić należało, sądzę i owszym, że tylko z nich i przez nie do słowiańskiego systemu zstąpić można; lecz twierdzę, iż wypadki owe i konieczny ich zwrót w takim razie u pierwiastku narodowego uczepić należało, aby tym sposobem filozofią z filozofii, ale oraz i z narodu wyprowadzić, i zrobiwszy ją własnością naszą, mieć pewność koniecznego jéj rozkrzewienia się w narodzie. W takim przypadku nie przeszłoby ani przez myśl autorom filozoficznym pisania w obcym, a nie w narodowym języku, — nie byliby wystawieni na zarzut, że nie dla narodu piszą, — ale i owszym, gdyby się szeroce i głęboko ujął korzeniami ich

system, w kraju własnym słupem światła zaświecił — samiby obcy przychodzili poznać go i przyswajać go sobie.

Dziś na próżno niesiemy im dań rozumów naszych, z pretensyą aby tę dań przyjęli, jako lepszą nad to, co sami posiadają; — z pretensyą, aby ustąpili z tronu, a nam na nim zasieść pozwolili; — z pretensyą, aby uznali, że im, upojonym chwałą wieków i przekonaniem najwyższości, znijść trzeba na niższe stanowisko, stać się dla innych szczeblem do wyższego. To są roszczenia za wielkie, a nawet ubliżające i dotkliwe, bo je robi młodzian osiwiałéj głowie, robi szczep młody, wstępujący na widownię ducha, zasłużonym w jego uprawie mędrcom. Próżne więc tu zabiegi; — próżne wołania: „że ja wam prawdziwą dopiero niosę filozofią, boście jéj dotąd nie mieli, * — ja wam wskazuję nową, wznioślejszą okolicę ducha, niżeli była wasza, a znalazłem ją, wiedzion waszą własną metodą.“ ** — Lecz nie uprzedzajmy rzeczy.

Wśród owego więc tryumfu panującéj filozofii w Niemczech naród młodzian, wyzuty z mienia, co się dotąd w skromności serca przysłuchiwał tylko nauczycielowi swemu, naraz poczuł się sam na siłach, i puścił się w zawody w nauce mądrości, w któréj dotąd samym tylko Niemcom wyrokować było wolno.

Wystąpienie jego musiało być od razu krytyczne Bo to lud innoszczepowy, a więc posiadający inny pogląd w okolice ducha. Wystąpienie to musiało być oraz młodzieńcze, pełne zapału i roszczeń; czujące w łonie swoim drgnienia przyszłości, któréj berłem ma zawładnąć, i dla tego śmiało wypowiadające: wyście zużyli się, sława i cześć wam, ale pod jéj cieniem zstępujcie do grobu, nam młodym świat się uśmiecha! — „Wyście klasycyzmem, my romantyzmem filozofii; — waszą germańską zwano, naszą słowiańską zwać będą.“ ***

W poprzednich dwóch działach wystawiliśmy dwa osobne charaktery: filozofii niemieckiéj i słowiańskiego usposobienia

* *Grundlage der universellen Philosophie*, Trentowskiego.
** *Prolegomena zur Historiosophie*, Cieszkowskiego.
*** Zob. *Gott u. Palingenesie* Cieszkowskiego, str. 78.

w pojmowaniu Boga i duszy. Pierwsza była negacyą wszystkich form zewnętrznych, drugie ich kształtowaniem. Tam był rozum, obrany z pierwiastku kształtującego, była sama abstrakcya; — tu widzieliśmy nieustanne krystalizowanie się pojęć, obrane z rozumowego pojmowania rzeczy — był sam mistycyzm. — Tam rozum zulatniał pojęcia, tu się one spaczały w kształtach bez rozumu.

Gdy taka jest sprzeczność żywiołów duchowych na dwóch różnych stanowiskach: wśród Niemców przez samowładztwo rozumu; wśród Słowian przez samowładztwo wyobraźni; naturalnym skutkiem dwojaki także będzie charakter pisarzy polskich, stanowiących przejście od filozofii niemieckiéj do filozofii słowiańskiéj. Jedni będą chcieli rozwijać filozofią czystego rozumu, ale poznają jego czczość i obrócą się krytycznie przeciw téj abstrakcyi, i badać i szukać będą przejścia do rzeczywistości; — drudzy z całkowitym pominieniem rozwiniętych i pojętych przez filozofią niemiecką prawd rozumu, odrzucą rozumowanie i oddadzą się wierze, przeczuciu, mystycyzmowi, które wedle ich wyobrażeń bezpośrednio ich tam stawią, dokąd rozum długą pracą czasu dochodzi.

Dwóch głównie autorów wystąpiło w dziedzinie filozofii niemieckiéj, jako reprezentantów w tym kierunku nauk narodu polskiego, obydwaj na niemieckiéj wykształceni filozofii: August Cieszkowski i Bronisław Trentowski. Obejrzmy bliżéj stanowisko każdego z obydwóch, jakie zajęli z jednéj strony względem filozofii niemieckiéj, z drugiéj względem własnego narodu.

August Cieszkowski w przedmiocie filozofii dwie dotąd książki napisał, obie w niemieckim języku. Prolegomena do Historyozofii, wyszły 1838 r. w Berlinie. Bóg i Palingenezya tamże 1842 r. — książki małéj objętości, ale treściwe, niedosyć ocenione przez tych, dla których są napisane.

W obydwóch pismach stanowisko jest krytyczne, organiczny rozwój systemu dopiero zapowiedziany, wszakże rysy jego mniéj więcéj jasno już rzucone, tak, że przynajmniéj istotę rzeczy

przejrzeć można; — dostateczne, aby autora w poczet samodzielnych filozofów policzyć.

W historyozofii zaczepia Hegla historyą filozofii, a następnie samo jego stanowisko. — Wiadoma jest metoda dyalektyczna Hegla, — ów kamień filozoficzny, którego dotąd szukano. — Jest to *trichtonomia,* czyli troistość, którą we wszystkich objawach ducha dopatrujemy, stanowiąca twierdzenie *(tezę)*, przeczenie *(antytezę)* i kojarznią *(syntezę).* Jest to więc trójca z dwóch pobocznic, sobie przeciwnych, i trzeciego, co obojga jedność stanowi, n. p. mąż, żona i dziecko jest taką trójcą dyalektyczną, a z tego dziecka rozwinie się nowa trójca i tak następnie. Hegel tę metodę troistości przeprowadził jak najściśléj w innych sferach umiejętności, lecz w historyi filozofii cztery wziął podziały, a że nadto chrześciańsko-germańskim czasom przypisał najwyższą kojarznię ducha dziejowego, tym sposobem zamknął koło dziejów, które przecież w przyszłość się przelewają.

Cieszkowski pochwycił tę sprzeczność metody z treścią przedmiotu, a kładąc prawdziwość metody za podstawę, dojrzał, że owa sprzeczność wynika z treści; że duch wiekuisty, objawiający się w dziejach, a zatym w czasie, nie mógł dziś już stanąć na najwyższym szczeblu rozwoju swego. Jeżeli więc pojęcie Heglowskiego ducha odpowiednie jest rozwojowi dzisiejszego czasu, — pojęcie to tym samym nie może być najwyższe, ale będzie i musi być niższe od tego, które następne czasy rozwiną. Jasność i konieczność tego wniosku sprowadziła od razu Hegla z wysokości, na któréj stał dotąd. Furtą więc jego filozofii historyi wkradł się autor do zadania ciosu mędrcowi, który się zdawał być niedostępnym. W całym całokształcie Hegla jedna filozofia historyi była piętą Achillesową, gdzie mógł być rannym śmiertelnie.

Metoda, przyłożona do tak zniżonéj treści, pokazała się prawdziwą. *Tezą* był świat przedchrystusowy, *antitezą* świat pochrystusowy aż do dni naszych, *syntezą* przyszłość, która nas czeka. Na pierwszym stopniu odbywa się u o b y c z a j e n i e l u d z k o ś c i (estetyczne wychowanie rodzaju ludzkiego), narody i państwa są w stanie natury, najwyższą ideą czasu

jest pojęcie piękna. Na drugim stopniu przychodzi ludzkość do wiedzy (rozumowe wychowanie rodzaju ludzkiego). Ludy zaczynają pojmować istotę rzeczy, i szukać prawdy. Najwyższą ideą jest pojęcie tego, co jest rozumne. Rozum szuka wszędzie siebie, to jest myśli swojéj, którą do wiedzy wszego ducha przychodzi. Sam duch wiekuisty tą tylko drogą wiedzy siebie nabywa. Nic nie ma bytu rzeczywistego, co nie jest myślą rozumną. Rzeczywistość wszelka, byt wszelki, jest tylko o tyle, o ile jest myślą. — Oto jest zarazem stanowisko filozofii niemieckiéj, o które autor zaczepia swą krytykę i dalszy wskazuje postęp filozofii.

Myśl rozumowa, powiada,* znalazła i pojęła się w historyi, tak jak się znalazła i pojęła w każdym innym bycie ducha n. p. w prawie, w religii, w naturze i t. p. i to jest jéj wielkim postępem, atoli nie ostatecznym. Myśl, znalazłszy się u siebie w dziejach przeszłości, powinna odtąd znaleźć i pojąć siebie w przyszłości, a zatym przejść do twórczości, czyli wyjść z siebie, z saméj wiedzy przejść do czynu, i samowiednie tworzyć historyą. Przyszłość dziejów będzie zatym wolnym rozwijaniem się twórczéj myśli. Dzieje zmienią się w działania. I to jest trzeci stopień rozwoju dziejów, będący kojarznią dwóch pierwszych, kojarznią wiedzy rozumnéj i uobyczajenia rodzaju ludzkiego. Najwyższą ideą będzie pojmowanie tego, co jest dobre w sobie.

Następnie więc i Bóg Heglowski, którego najwyższym pojęciem było wiedzenie się we wszystkich uzewnętrznieniach swoich, jako to w idei dziejów, państwa, religii, umiejętności i t. p. — Bóg taki przedmiotowy i wiedzący się w téj przedmiotowości, jest Bogiem najwyższéj mądrości i prawdy, ale nie Bogiem najwyższego dobra. Dobro zaś wszelkie w czynie pokazuje się. Duch wiekuisty, pojęty przez niemiecką filozofią w zupełnéj wiedzy siebie, pojęty jeszcze być musi w wystąpieniu z téj wiedzy do czynu, do mądrości twórczéj, co dopiero będzie pełnią jego żywota. — Takiego ducha w pełni żywota nie pojmowała dotąd filozofia niemiecka i dla tego zejść musi

* Proleg. str. 95 i następne.

na niższe stanowisko, i ustąpić miejsca nowéj epoce filozofii, mającéj zstąpić z teoryi do praktyki, z myśli do rzeczywistości. *

Drugie pismo Cieszkowskiego jest w formie listu, wystosowane do profesora filozofii Micheleta w Berlinie, niegdyś nauczyciela autora, z powodu wydanych przez tegoż odczytów o osobowości Boga i nieśmiertelności duszy. * — Powiedzieliśmy wyżéj do jakich wypadków ostatecznych przyjść musiała filozofia niemiecka, na wszechwładztwie rozumu oparta. Bóg, którego narody wyobrażają sobie jako osobę, i dusza, którą podobnie wyobrażają sobie jako osobę, obojgo w przymiocie nieśmiertelności, — Bóg ten i dusza ta rozpłynęły się w filozofii niemieckiéj na ogólniki, w pojęcia, w idee, którym brak rzeczywistości, a zatym i osobowości. Michelet w piśmie przytoczonym orzekł się bez ogródki w tych najważniejszych kwestyach czasu. Broni on i osobowości i nieśmiertelności ducha, — ale rozumowo, idealnie je pojmuje. Daje więc wyraz, ale nie daje rzeczy; stawia myśl, ale nie stawia rzeczywistości; ze względu zatym na dogmat, nie kładzie pozycyi, ale negacyą, — czyli dochodzi do tego samego wypadku, do jakiego doszła teologia.

Cieszkowski zaczepia tu znowu krytycznie tę słabą stronę filozofii niemieckiéj, i okazuje wypadki pomienione w teologii, jako konieczne następstwa filozofii Hegla, utrzymującéj ducha jedynie na stanowisku rozumowéj wiedzy siebie, od których to wypadków nie może być różnem to, co filozofia sama w tych przedmiotach wyrzeka, jeżeli jest konsekwentną.

Duchowość wszelaka jest szczegół — ale w najwyższéj potędze skoncentrowanego ducha (*indywiduacya*, jak ją autor nazywa), kojarznia ogółu i pojedynku. Do pojęcia téj koncentracyi ducha w szczególe filozofia Hegla nie przychodzi. Ma ona wprawdzie trzy odpowiednie kategorye ogółu, pojedynku i szczegółu,

* Proleg. 129.

** *Vorlesungen über die Persönlichkeit Gottes und Unsterblichkeit der Seele, oder die ewige Persönlichkeit des Geistes, von Dr. Carl Ludwig Michelet. Berlin 1841.*

atoli ostatnia tak mało jest kojarznią dwóch pierwszych, że raczéj tylko jest rozpływaniem się pojedynków w ogóle i na odwrót rozstrzeliwaniem się ogółu na pojedynki; n. p. dzieje jako takie są ogółem, czyli myślą Bożą, fakt każdy jest pojedynkiem; fakt ten ginie w potoku dziejowym, a potok dziejów płynie na odwrót wałami onych faktów. Do szczegółu, którym jest duch dziejowy, jako osoba w jedności myśli i czynu, nie przychodzi wcale. — Podobnie ma się z ideą Bóstwa. Michelet, koncentrując coraz bardziéj jego pojęcie, nazywa nareszcie tak pojęty *absolut* w całéj pełności ogólnym *indiwiduum*, co jest to samo, jakbyśmy powiedzieć chcieli ogólny człowiek.

Jest to, jak Cieszkowski powiada, przesięganiem kategoryi ogółu w idei Boga. Przesięganie to jest skutkiem trzymania się ślepo stanowiska saméj wiedzy rozumowéj, będącéj samym ogólnikiem, jako najwyższego pewnika. Z tego wypływa daléj negacya natury, którą filozofia uważa tylko jako odblask idei Boga, jako wyosobnienie się jego, mimo, że żadna duchowość bez materyalności ostać się nie może; wypływa nakoniec uogólnienie wszelkich przymiotów ducha, tak, że takowe w szczegół upostacić się nie mogą, ale się w idei saméj rozpływają. Ztąd duch pojęty, jako działalność, nie jako działanie — jako twórczość, nie jako tworzenie — jako rzeczywistość, nie jako rzeczywistnik i t. p.

Niepodobieństwo przejścia z takiego stanowiska do pojęcia osoby Boga jest widoczne. Michelet nie mógł więc do innego dojść wypadku, jak że powiedział „Bóg jest odwieczną osobowością człowieka, w osobowości wszystkich ludzi jest i jego osobowość objawioną. Bóg uosabia się w każdym pojedyńczym człowieku, ale w żadnym nie uosabia się do zupełności, będąc w sobie jedną, niezmienną ideą. *

Łatwo było Cieszkowskiemu pokazać słabość i niedostateczność takiego wypadku, tudzież odnieść go do niedostateczności samego filozofii systemu, dowodząc, jak w prolegomenach, że tu duch wiekuisty nie jest jeszcze w pełni żywota pojęty, choć jest pełnią rozumowego pojęcia.

* Michelet *Vorlesungen über die Persönlichkeit Gottes* str. 160.

Nie mogła być inną nauka o nieśmiertelności duszy, w ogóle o żywocie wiecznym ducha. Michelet dowodzi, * że osobowość boska rodzi się z każdym człowiekiem, ale z jego śmiercią rozwięzuje się, duch człowieczy zaś przechodzi do żywota wiecznego, tym tylko sposobem, że po rozwiązaniu osobowości boskiéj, w nim byłéj, przechodzi tym samym do ogólnéj osobowości samego Boga. — Jaźń każdego człowieka, rozlana w jaźni całéj ludzkości, oto nieśmiertelność; — wiedzenie rozwijających się praw rozumu w rzeczywistości, oto żywot wieczny. Cieszkowski przeciw takiemu martwemu idealizmowi stawia potrzebę wyższego stanowiska, na którymby żywot wieczny ducha pokazał się istotnym żywotem, w pełni życia, a nieśmiertelność nie była samą myślą, jaką jest np. pamięć u potomnych, — przechodzenie wyrobionych pojęć od pokolenia do pokolenia, — żywot dalszy w dzieciach i wnukach; — ale aby była tym życiem bez końca.

W pisemku przytoczonym tylko jest wskazana potrzeba takowego stanowiska, jego organiczne rozwinienie zostawia sobie autor na późniéj, dając tylko do zrozumienia, że kto ma oczy ku widzeniu dopatrzy już w téj krytyce tego przyszłego rozwoju rysy.

Zapewne, że kto głębiéj sięgnie w znaczenie przywiedzionych przez krytyka słów na początku i na końcu pisma „*Veni creator spiritus*“, i z tym porówna § 5, gdzie napomyka, iż wyraz duch nowsze języki zidealizowały, bo jego pierwotne znaczenie było kojarznią idealności i materyalności, i że dla tego Anaximenes był pierwszym filozofem spekulacyjnym, bo jako pierwiastek wszech rzeczy wprowadził tę kojarznię w swoim *πνευμα χαι αηρ* (dech i powietrze); — ten w owych słowach kościelnych znajdzie klucz do organicznéj części systemu Cieszkowskiego. Bóg, jako stwórca *(creator)*, jest dopiero pełnym pojęciem bóstwa, a nie będzie stwórcą, jeżeli nie będzie pojęty w osobie, to jest jako duch *(spiritus)*, w znaczeniu pierwotnym tego wyrazu. **

* W dziele przytoczonym str. 220.

** Zobacz, cośmy o tym wyrazie powiedzieli w dziale III. tego pisma.

Wszelako musimy zostawić czasowi — czy się autorowi uda, nie wychodząc z filozofii niemieckiéj — przejść do takiego pojęcia ducha wiekuistego, w którym materya nie jest znegowaną. Napomkniemy w téj mierze tylko, cośmy już na innym miejscu powiedzieli: * „Człowiek jest obrazem Boga, a zatym skazówką do rozwinięcia indywidualności bóstwa. Człowiek jest ciałem, jest i duchem, jest życiem, nie jest przecież żadnym tym w szczególności. Jest raczéj całkowitością tego trojga i to stanowi jego indywidualność, jego duszę nieśmiertelną. Ale to ciało, zmysłom pojawne, nie może być jego ciałem indywidualnym, bo jest każdéj chwili inne, przemienne, i kiedyś w proch się rozsypie; dusza zatym nieśmiertelna musi mieć ciało inne, niezmysłowe, niezmienne i nieśmiertelne. Podobnie i dusza ludzka, zostająca pod wpływem ciała śmiertelnego, nie może być duchem nieśmiertelnéj indywidualności człowieka, ale musi to być duch, wyzwolony od wpływu cielesnego. Nareszcie życie ludzkie, więcéj zwierzęco-ludzkie, niżeli bosko-ludzkie, różne musi być od żywota indywidualnego człowieka. Do tych *postulatów* innego ciała i innego ducha, niżeli jest ciało czasowe i duch czasowéj wiedzy, dochodzi rozwiązanie kwestyi indywidualności duszy i bóstwa, i tworzy drugą, Kantowskiéj przeciwną *transcendentalność,* niepodobnego przejścia na drodze rozumu od nieskończoności do skończoności, — od ogólnika do szczególnika.“

Napomykamy to zdanie nasze dla tego, że Cieszkowski zdaje się chcieć istotnie połączyć rozumową filozofię niemiecką z postulatami, jakie postawił, co do osobowości ducha skończonego i nieskończonego, które mogą tylko być wypadkami zupełnie innego, sprzecznego z dawniejszym stanowiska. Prawdzi się tu, co Mickiewicz powiedział z większym prawem o Cieszkowskim, niżeli o Trentowskim, że mimo całego swego zwolennictwa do filozofii niemieckiéj jest w nich coś żywotnego, co im nadaje inny, zupełnie przeciwny popęd.

Cieszkowskiego stanowisko jest zatym jeszcze stanowiskiem

** Myśl, słowo i czyn — rzecz filozoficzna o urzeczywiszczaniu się ducha w Przeglądzie Naukowym Nro 21. rok 1843.

filozofii niemieckiéj. On się sam policza do uczniów Hegla, i Michelet w historyi filozofii jego także prace filozoficzne pomieścił do dziedziny prac filozofii niemieckiéj. Ale jego uczennictwo nie jest ślepym *jurare in verba magistri,* jest i owszym obudzeniem się samodzielności ducha, wśród samego systemu, do którego się przyznawa; wykrywa więc jego słabe strony, a ostatnim pismem swoim już nawet robi rozbrat z samym systemem. Kwestya osobowości Boga i nieśmiertelności duszy, w tak nagiéj przedstawiona abstrakcyi, jak to Michelet uczynił, naprowadziła go do szukania innéj drogi, którąby zamiast abstrakcyi w owych kwestyach dała rzeczywistość. Téj zaś drogi nie znajdzie, jeżeli nie wyjdzie całkim ze stanowiska filozofii czystego rozumu, i nie przyda jéj innego, żywotnego pierwiastku. Nowe pismo Cieszkowskiego ukazać nam go musi, na téj nowéj drodze, bo na dawnéj do rozwiązania zadania nie dojdzie.

To, co jest słowiańskiego w Cieszkowskim, jest ów pociąg do wyobrażalności pojęć, które filozofia rozumu odrzuca; jest przyjęcie *intuicyi,* czyli bezpośredniego poglądu ducha w ducha; * jest nareszcie uznanie mystycyzmu, jako początkującéj filozofii. ** Tym trojgiem wyróżnia się autor Palingenezyi od filozofii czystego rozumu, i przechodzi w dziedzinę filozofii słowiańskiéj.

Ztąd Cieszkowskiego wystąpienie do walki za realną osobowością ducha; ztąd wołanie na filozofią niemiecką, ażeby

* *Denn der wahre concrete Begriff muss immer eine Vorstellung als eine Voraussetzung haben. Ich meinerseits werde mir freilich angelegen sein lassen mit dem Begriffe auch die Vorstellung zu geben, um ihn dadurch nicht bloss vor dem philosophischen, sondern auch vor dem unmittelbaren Bewusstsein zu legitimiren. Zu ihm bin ich durch die thätige Intuition, welche das erste Princip des thätigen Denkens ist, angelangt. Gott und Palingenesie str. 111.*

** *Das Mystische ist ein integrirendes Moment jeder wahren Speculation. — Das Mystische ist eben das Speculative in nuce. — Der Mysticismus hat aber seine Wurzel in der thätigen Intuition, welche uns nicht nur ein besserer Ausdruck, sondern auch eine höhere Auffassung der intellectuellen Anschauung zu sein scheint. — Gott und Paling. str. 52.*

zstąpiła do czynu; ztąd dążenie na innéj drodze poruszania kwestyi żywotnych czasu, np. pisma jego francuzkie o kredycie i o Izbie parów francuzkiéj, na zasadach nowszéj filozofii oparte.

Wszelako ten kierunek ducha jego słowiański, jest w nim tylko poczuciem, rzekłbym instynktem, nie stał mu się wiedzą silną, coby go ideą słowiańskiéj filozofii zagrzała. Inaczéj nie możnaby pojąć, czemu występując przeciw filozofii niemieckiéj, występuje w jéj szrankach i pod jéj znakami. Słowiańską filozofią wśród Słowian tylko podnosić i rozszerzać można, a na filozofa polskiego nie trzeba wprzódy patentu z zagranicy, jak to któryś z recenzentów Trentowskiego utrzymywał.

Ale jest dziś stan oświecenia filozoficznego u nas, jakim był w Niemczech za Leibnica czasów. Francya tym była dla Niemiec, czym dziś Niemcy dla Polski. I Leibnic główne dzieło swoje napisał po francuzku, bo mu się zdało, że w kraju barbarzyństwo, a we Francyi tylko filozofia. Pamiętajmy wszakże, że Leibnic filozofii niemieckiéj nie stworzył, ale ją stworzył Kant dopiero, co mową ojczystą do Niemców, nie do Francuzów, przemówił. A Francuzi sami pospieszyli się z przyswojeniem sobie dzieł jego.

Bronisław Trentowski ukształcił się za granicą na filozofii niemieckiéj, i rozpoczął nawet zawód swój naukowy, jako *doctor legens* przy uniwersytecie niemieckim w Fryburgu, w W. X. Badeńskim. Pierwsze jego dzieła były w niemieckim języku napisane. * Wykładającemu filozofią na niemieckim uniwersytecie dla Niemców, stało się koniecznością, dać się poznać uczonemu światu niemieckiemu.

Wystąpienie Trentowskiego, acz w obec Niemców, nosi zaraz na wstępie piętno słowiańszczyzny. Wręcz im powiada, żeście dotąd żadnéj nie mieli filozofii, i ja wam dopiero takową przynoszę. Otwieram wam świat nowy, któregoście nie znali, jest to świat boski, świat, który aby poznać, potrzeba nowéj

* 1) *Grundlage der universellen Philosophie.* Freiburg 1837.
2) *Vorstudien zur Wissensch. der Natur.* Lipsk. 1840 dwa tomy.

władzy ducha, a jam tę władzę przyniósł z ojczyzny mojéj. Autor zatym występuje w pełni wiedzy i przekonania, że to, co jako filozofią Niemcom podaje, jest różne od tego, co dotąd sami, jako filozofią uważali, i że jest na pierwiastku narodowym polskim osnute. * Trentowski czyni zatym krok daléj ku filozofii słowiańskiéj. W tym tylko początkowie się pomylił, że rozumiał, iż filozofia na pierwiastku słowiańskim osnuta, może się wśród Niemców przyjąć. Ku chlubie i korzyści narodu odszedł późniéj od tego przekonania, zaczął pisać po polsku, i opracowane pojedyńcze części systemu swojego narodowymi nazwał.

Już dawniéj, po ukazaniu się dzieł niemieckich Trentowskiego, daliśmy w pismach czasowych krytyczne o nich zdanie. ** Od owéj pory, mianowicie po wydaniu Chowanny i Myślini, *** ukształciły się i postąpiły znacznie naprzód pojęcia autora. Najnowszy, jasny, treściwy i gruntowny obraz całego systemu dało pismo Teraźniejszość i Przyszłość w drugim zeszycie z r. 1844. Podajemy go tutaj czytelnikowi, jako najrzetelniejszy obraz filozofii Trentowskiego, już w obszernych dziełach rozścielonéj, ile, że nieznajomy autor tego artykułu ręcza, iż mu sam Trentowski braku pojęcia rzeczy nie zarzuci. „Ja tu duchem mym starałem się przedrzeć do jego

* *Der Verfasser dieser Schrift, bittet an dieselbe keinen fremden Maasstab anlegen zu wollen, sondern sie als Blüthe seines eigenen Wesens, als Wiederhall der Philosophie, welche das Mark der polnischen Nation beseelt, und aus der Brust derselben ertönt, zu betrachten, die Harmonie seines Wissens hat sein Vaterland zu ihrer Wiege und ihrem Resonanzboden. — Grundl.* przedm. stron. IX.

** Zob. Tygodnik z r. 1838. Nro 6 i następne, tudzież z roku 1840. Nro. 42. i następne.

*** Z pism większych polskich wyszły dotąd: 1) Chowanna, czyli system pedagogiki narodowéj: Poznań 1842. 4 tomy. 2) Myślini, czyli całokształt loiki narodowéj. Poznań 1844. 2 tomy. 3) Cybernetyka czyli stosunek filozofii do sztuki rządzenia narodem. Poznań 1844. 4) Panteon wiedzy ludzkiéj, dzieło pośmiertne w trzech tomach, 120 arkuszy druku, wychodzi nakładem księgarni Żupańskiego w Poznaniu, wyjdzie 1875 roku.

ducha, i tak przedmiot przedstawić, jakby on sam go przedstawił.“ *

„Dotąd obrabiała ludzkość tylko dwa przeciwne sobie wręcz światy: *realny* i *idealny,* czyli świat materyi i świat ducha, rzeczy i myśli. Pierwszemu hołdował, biorąc rzecz w ogóle, szczep romański, drugiemu germański. Oba te światy są jednostronne, i dla tego, rozdzierając ludzkość na materyalistów i spirytualistów, walczą z sobą zawzięcie; oba bogate w filozoficzne pierwiastki i systemata. Trentowski roztwiera nam *świat trzeci,* równie wielki, udzielny, niezawodnie prawdziwy, równie w pierwiastki filozoficzne i systemata, które rozwinie przyszłość, bogaty, jak dwa pierwsze, t. j. *świat boski,* istnie *rzeczywisty.* Polacy i Słowianie byli wciąż religijnymi; więc filozofia polska i słowiańska robi *świat boski* wyłącznym swym przedmiotem; różni się tym sposobem od germańskiéj i romańskiéj, a gdy rozwinie się w pełni rozlicznych systematów, wsławi nasze plemię rodzimą mądrością i rozpali trzecie, wielkie słońce w krainach europejskiéj oświaty. Co dziś otrzymujemy od zachodnich cudzoziemców, oddamy im z procentem. Polska i słowiańszczyzna są narodami przyszłości. Dziś budzi się u nas rodzima mądrość; za nią pójdą religijne i polityczne ustawy, oraz wojenne czyny. Nowy duch europejski, nowa era, któréj oczekują wszyscy z utęsknieniem, wyjść może li z młodzieńczego naszego szczepu, gdyż dwa inne odbyły już swe przeznaczenie i swą służbę dla ludzkości.“ — „*Świat boski* znany był ludziom, lecz nigdy w zupełnéj swéj czystości, nigdy jako odrębny, pełny w sobie i jedynie prawdziwy. Filozofia polska oddziela go troskliwie od świata realnego i idealnego, a przez tę *eliminacyą* spodziewa się przyjść do *ewaluacyi.* Dotąd mięszano go, albo ze światem realnym, albo idealnym, pojmując Boga, oraz istotę rzeczy i człowieka, albo za zmysłowo, albo za umysłowo. Bóg był albo jakimściś cudownym, wiecznym, wszechmocnym, żywym posągiem, albo też duchem czystym, t. j. samą ideą, myślą. Teraz rzecz się ma inaczéj. — W średnich wiekach Bóg był *li przedmiotem*

* Pismo przytoczone str. 126.

wiary, która zrobiła Go niepojętą dla ludzi transcendentalnością i osadziła *za granicami świata.* Bóg, niebo, były *bytem,* a świat *niczym.* Religia zajęła miejsce polityki i władała człowieczeństwem. Spinoza przeprowadził Boga *w świat,* stopiwszy wieczność z czasowością. Szeling i Hegel poparli go swymi systemami. Tak więc rozszerzył się *panteizm* i panował dotąd swobodnie. Bóg był raz *za światem,* drugi raz *w świecie,* Feuerbach i jego szkoła, najnowsza dziś w Niemczech, przeprowadzili Boga wreszcie *w istotę człowieczeństwa,* ucząc, iż duch ludzki jest Bogiem. Trentowski rzekł na to: „Duch ludzki jest jeszcze *ogółem,* którego rzeczywistością *duch pojedyńczego człowieka.* Niemiecka filozofia skończy na tym, że każdy człowiek zawoła: *Jam jest Bogiem!* Jest to *głupstwo.* „Panteizm wylewa się koniecznie *w Ateizm.*“ Cóż przeto przedsiębierze filozofia narodowa? Ona mówi: Bóg musi być *transcendentalnością,* i znajdować się, jak w średnich wiekach, za krańcami świata, jeżeli wieczność ma być pierwiastkiem doczesności; jeżeli, co filozoficzną dziś okazuje się koniecznością, odróżnić go potrzeba od panteistycznego Absolutu, czyli stworzonego rzeczy Ogółu. Ale *ze świata* nie wypędzisz już Boga, gdyż panteistyczna filozofia okazała widocznie, iż znajduje się w nim boskość. Również *z piersi człowieczeństwa* nie wypędzisz Boga, gdyż każdy z ludzi zna dziś wysoką swą śród stworzenia dostojność; czuje się istotą boską, t. j. nieśmiertelną, wolną, kochającą prawdę, piękność i cnotę, te rzeczy niebiańskie; mającą sumienie, pochodzące z krain nadziemskich! Bóg przeto jest: *za światem, w świecie i w piersiach człowieczeństwa.* Jest za światem, jako *Bóg istotny, stwórca świata i wszechrzeczy;* jest w świecie, jako *wieczne słowo Boże,* niezmienne śród ciągłéj zmienności i stanowiące wszech rzeczy święte jądro, czyli istotę; jest wreszcie *w człowieczeństwie,* lub w ogóle, w człowieku, jako *tchnienie Boże,* robiące ostatnie dzieło wszechmocy *obrazem i podobieństwem Boga,* t. j. czującym się, jak Bóg, *wieczną istotą* i dla tego zdolnym ofiar, a nawet śmierci, w obronie świętości, wolności sumienia, przekonania i wszystkich rzeczy niebieskich!“ *Bóg sam na czele,* tudzież *boskość w świecie i w człowieku,* stanowiąc wieczny

wszelkiéj *realności,* oraz *idealności* rdzeń i środek, czyli istną *rzeczywistość,* są tedy *światem trzecim, boskim."* — Człowiek jako ciało, jest li światem realnym: jako dusza, li światem idealnym; a jako to, co zowie się *Ja,* czyli wedle wyrażenia się Trentowskiego, jako *Jaźń,* światem boskim w stworzennéj jednostce. Jaźń jest bóstwem stworzonym od Boga wprost i bezpośrednio, zamieszkującym światową istotę człowieka; tchnieniem Bożém w nas tym, co Grecy zwali *tejonem,* a Scholastycy *numenon;* tym, co Pismo Święte mianuje obrazem i podobieństwem Boga, a co *Bochwic* rozumie przez *objawienie Boże w nas.* Każdy z nas jest w rdzeniu swym jaźnią, czyli *dziecięciem,* lub *synem Boga,* wedle starego testamentu, a w światowéj korze swéj *dziecięciem,* lub *synem człowieka.* Jest to człowiek *żywy* i *umarły,* o którym prawi nowy testament. Jaźń, jako *dziecię Boga* i *człowiek żywy,* czyli jako *boskość nasza,* przychodzi bezpośrednio do poczucia się istotą nieśmiertelną, wolną i w gruncie swym dobrą. Żywotem jéj jest *miłość Boga i miłość bliźniego,* czyli miłość świętości i miłość wolności. Miłość Boga i świętości wiedzie ją do *religii,* a miłość bliźniego i wolności do *polityki.* Religia jest polityką względem niebios, a polityka religią ziemską; obudwu pierwiastkiem jest *miłość.* Religia i polityka są jaźni pulsem żywotnym, są oddechem boskiego naszego jądra, istotą naszą najwłaściwszą w ruchu i czynie. Jaźń ludzka, jako boskość, płonie gorącą miłością prawdy, piękności i cnoty, a najzwyczajniejszy, nie zawsze siebie samego świadomy objaw jéj, zowie się *sumieniem.* Gdzie żyje sumienie, tam jaźń żyje. Kto wyzuł się z sumienia, wyzuł się z jaźni własnéj, z tchnienia Bożego w sobie, z bóstwa, z samego siebie; przestał być człowiekiem, zrobił się zwierzem, lub szatanem. Jest to człowiek umarły w biblijnym znaczeniu. Można być pięknym, albo nader mądrym, a przecież umarłym, złym człowiekiem, jako téż odwrotnie. Jaźń jest w nas inną, odrębną istotą, niż ciało i dusza, niż mięso, lub myśl czysta. Ona będąc *rzeczywistością,* jak Bóg, jest *realnością* i *idealnością* w jedni, będącéj naszą osobistością; ma przeto ciało swe i duszę swą, ale transcendentalnéj, t. j. zaświatowéj, nadziemskiéj, nadzmysłowéj

i nadumysłowéj natury, które ubierają się w ogólną materyę i w ogólnego ducha, czyli w zewnętrzną i wewnętrzną światowość. Ciało światowe i dusza światowa łączą jaźń niebiańską ze światem, przenoszą ją w świat i robią obywatelką świata. Nie do jaźni, lecz do nich przywiązana jest skończenność. Ciało i dusza w zwyczajnym znaczeniu, to *znikome czynniki, robotniki i poddańce jaźni,* służące jéj tylko do utworzenia własnego, umiejętnego, lub historycznego świata w znikomym czasie. *Nieśmiertelność duszy* jest omamieniem idealnym, pogańskich filozofów nauką, która z Arystotelesem przedarła się w wieki średnie i przeszła w czasy nasze. Chrześciaństwo mówi o *żywocie wiecznym.* Tak jest; nie dusza, którą otrzymujemy od rodziców wraz z ciałem, którą karmimy nauką śród wychowania i w szkołach czytaniem książek i rozmowami, którą rozszerzamy ogólnym ludzkości duchem; nie dusza, ale *jaźń* jest nieśmiertelna i staje przed trybunałem macierzyńskiéj swéj jaźni w niebie, czyli przed tronem Boga. Ciało doznaje wrażeń z zewnętrznego świata, dusza myśli, czyli tworzy świat wewnętrzny, a jaźń działa w rzeczywistym bożym świecie. Jaźń nie jest *bierną* istotą, jak ciało, ani *czynną* myślą, jak dusza, lecz *samodzielną wolą, przedsięwzięciem, mocą czynu.* Jaźni posłuszne jest ciało, ruszając n. p. palcem, wedle jéj rozkazu. Jaźni posłuszna jest także dusza. Czyja jaźń zechce przeistoczyć się z polskiéj w cudzoziemską, w tym duch znajdzie natychmiast dostateczne powody i piękne myśli ku usprawiedliwieniu szatańskiéj woli swéj jaźni. Słowem, jaźń nasza, *to człowiek wewnętrzny, transcendentalny, święty,* ciałem i duszą pochodzący z niebios; jaki był w *przedświeciu,* t. j. nim się urodziliśmy, i jaki będzie w *pozaświeciu,* t. j. po śmierci ziemskiéj; strojący się tutaj w ciało znikome i oddychający duchem światowym, który przeistacza się przez to w jego znikomą duszę: człowiek wewnętrzny, mieszkający dziś w futerale *człowieka zewnętrznego.* Jest to *dziecię Boga,* czuwające w dziecięciu człowieka; *człowiek żywy,* utopiony w człowieku umarłym. Jean Paul miał ciemne o człowieku tym boskim przeczucie, zowiąc go człowiekiem z duszą czysto niebiańską, a z ciałem eterowym. — *Czym jaźń w zewnętrznym*

człowieku, tym jest Bóg w wszechświeciu. Bóg przeto jest, jak jaźń nasza, istotą jednostkową, czyli indywidualną istotą, siebie saméj świadomą, wolną, samodzielną, rozumną; a jako jaźń przedwieczna, przedstworzenna, pierwiastkowa i bezwzględna, niczym nieograniczona i dla tego wszechmocna, stwórcą natury i człowieka. Różnica między jaźnią Boga i jaźnią człowieka, czyli między Bogiem a bóstwem, jest ta, że pierwszy jest Stwórcą, a drugie stworzeniem; że Bóg, jako Stwórca, tworzy sam otaczający siebie do koła niezmierzony wszechświat, jaźń zaś nasza musi się w cząstkę tego wszechświata na czas pewien oblekać; że jaźń Boża mieszka śród *własnego dzieła,* jaźń zaś nasza w obcym sobie i najętym domku; że Bóg jest niczym nieograniczony i dla tego dobry bez warunku; jaźń zaś nasza, jako ograniczona obcością, jest niedoskonała i zdolna złego. Jak jaźń ludzka włada samodzielnie ciałem i duszą, tymi potęgami zrosłego z sobą świecika; tak Bóg włada ogólną materyą i ogólnym duchem, tymi potęgami całego istnienia, które sam stworzył. Bóg rządzi światem i wije pasma ludzkich dziejów, jako jaźń ludzka rządzi naszym żywotem i naszymi czyny. Bóg jest wolnością wszechświata, jaźń ludzka li wolnością należącego do siebie świecika. Bóg wiedzie ludzkość na coraz wyższy stopień, wedle pewnego planu, bo jest mądrością najwyższą, nie działającą nic bezrozumnie. On *stworzył świat od razu,* lecz świat ten jest światem *in potentia, in actu et in sempiterno,* t. j. przedświatem, światem i pozaświatem, czyli żyjącą przyszłością, teraźniejszością i przeszłością. Ruch światowy jest wiecznym przechodem przedświata w świat, a świata w pozaświat. Przedświat i pozaświat żyje *takimże życiem,* jak świat. Różnice ich żywota są *li względne.* Śmierci rzeczywistéj nie ma. Śmierć, to li przechód jaźni z przedświata w świat, lub téż ze świata w pozaświat. Śmierć przedświata jest rodzeniem się świata, a śmierć świata rodzeniem się pozaświata. Jak jaźń nasza, choć związana jest z doczesnym swym świecikiem, nie przestaje być nigdy istotą od niego odrębną; tak Bóg, choć stworzywszy wszechświat, i stawszy się jego jaźnią, związał się z nim dobrowolnie, nie przestaje być istotą od niego odrębną. Ta od-

rębność jest transcendentalnością w nas i w Bogu. Tylko *początek* i *koniec,* będący wiernym jego obrazem, ma świadomość i własne uczucie. Mówimy tu o Bogu i człowieku. *Środek* zaś, czyli natura, jest nieświadomością. Jest to wielka księga, którą Bóg od razu napisał, a którą człowiek ma czytać przez całą objawiającą się wieczność. — Rzecz każda ma, jak człowiek, materyą swym ciałem, a przyrodzone sobie siły i własności swą duszą; sama zaś we swéj istocie wiecznéj, niejako w swéj jaźni w tym, co Kant zowie *Ding an sich,* jest *Bożym słowem,* biblijnym *Logos,* pewną boskości stworzonéj, nigdy niegasnącą, choć co chwila zmieniającą czasowe swe barwy iskierką. — Jak w Bogu, tak w człowieku i w każdéj rzeczy, całkowitość jest *trójcą.* Trójcą tą pod względem jedno*przy*drugości (simultaneitatis) jest realność, idealność i boskość, czyli materyalność, spirytualność i transcendentalność; a pod względem jedno*po*drugości (*successivitatis*) przedświatowość, światowość i pozaświatowość. Zasadą trójcy téj zewnętrznéj i wewnętrznéj jest *trójca jądrowa,* czyli *ciało, dusza i jaźń: w Bogu, w Słowie Bożym,* będącym wieczną istotą wszechrzeczy, i w *tchnieniu Bożym,* stanowiącym rdzeń wewnętrznego człowieka. Ciało, czynnik trójcy ostatniéj, jest transcendentalnéj natury, jest tym, co Grecy zwali *soma pneumaticon.* Teraz o źródłach poznania. — *Zmysł* jest okiem ciała, ożywionego poznającą jaźnią, widzącym naturę, czyli zewnętrzność. On doskonali się ciągle, staje się wyobraźnią, pamięcią, a wreszcie *rozumem.* Rozum obrabia realność i kończy tak zwanym racyonalizmem. *Umysł* znowu jest okiem duszy, ożywionéj poznającą jaźnią, widzącym ducha, czyli wewnętrzność. On obrabia idealność i kończy tak zwaną spekulacyą. Racyonalizm jest w gruncie zawsze fizyką, a spekulacya metafizyką. W pierwiastkach Chrześciaństwa i w średnich wiekach, rzeczy transcendentalne, czyli świat boski, były jak już rzekliśmy, przedmiotem *wiary.* Lecz wiara, jakkolwiek jaźń ludzką uszczęśliwia i zbawia, będąc twierdzeniem, wiedzie do przeczenia, którym jest *myślenie.* Myślenie rozpoczyna się wątpieniem, a kończy się niewiarą, czyli libertyństwem. Ludzie głębsi ulgądali zawsze w libertyństwie czczość i starali się zaradzić temu złe-

mu, lecz jakim sposobem? Kto rozstał się z wiarą i nie mógł być libertynem, kto gardził religijnym indyfferentyzmem, co miał począć? Przypomniano sobie stare podania, wedle których Adam, Patryarchowie świata, słowem ludzie pierwiastkowi, mieli posiadać *oko cudowne,* widząc wprost, czyli bezpośrednio Boga i rzeczy nadziemskie; że oko to zamknęło się późniéj w człowieczeństwie; że strata ta była powodem, iż Bóg zesłał Chrystusa na ziemię. Lecz Chrystus nauczał tylko *prawd boskich,* wszelakoż *nie otworzył ludziom oka widzącego,* jak On sam, *Boga bezpośrednio!* Były także podania, iż ród ludzki stracił coś niesłychanie wielkiego, kamień pierwiastkowéj swéj nadziemskiéj mądrości. Zawiązało się tedy *wolne mularstwo* i zaczęło pracować nad odkryciem pierwiastkowéj straty. Wieki średnie ustały. Wiara utraciła berło, a miejsce jéj zajęła filozofia. Bako i Kartezyusz, t. j. realista i idealista, rozpoczynają ducha naszych czasów. Filozofia rozwinęła się przez trzy ostatnie wieki świetnie, wpadając z jednéj strony w *racyonalizm,* a z drugiéj w *spekulacyą.* Ludzkość długo nią oczarowana, przejrzała wreszcie *okiem jaźni* i zobaczyła, że dzisiejsza filozofia nie zna transcendentalnego świata, że zmięszała go z naturą, lub skończennym duchem. Jest to wypadek mniéj więcéj powszechnie uznany. Cóż się więc dzieje? Oto z jednéj strony występują śmiało *pietyści, ultramontani, ludzie zwrotu* i *mędrcy z pod ciemnéj gwiazdy,* wrzeszcząc, że *wiara* jest wszystkim, żo ona jedynie zna Boga i rzeczy nadziemskie; chcą oni nas gwałtem prowadzić na powrót w wieki średnie; z drugiéj strony zaś występują *prorocy,* jak n. p. nasz Towiański, zapewniając, iż znaleźli stracony kamień mądrości, którego szukało dotąd wolne mularstwo, t. j. że roztworzyło się w nich pierwiastkowe cudowne oko, widząc Boga i Jego aniołów bezpośrednio. A co robi nasz filozof Trentowski? Wielki, jenialny krok, ratujący ludzkość od zwrotu w średnie wieki i od włóczących się proroków, zachowujący filozofią, przy czci, swobodzie i samodzielności, którą ciężko wywalczyła, t. j. wyprowadza na widownią mądrości polskiéj *mysł.* Mysł, ten pierwiastek i korzeń święty, tak *zmysłu* jak *umysłu,* jest tym na tych niwach, czym jaźń na-

sza względem ciała lub duszy, czym Bóg względem natury i ogólnego jéj ducha.

Jak zmysł widzi bezpośrednio materyalność, i jak umysł widzi bezpośrednio spirytualność, tak mysł widzi bezpośrednio transcendentalność. — Mysł, to *oko Bóstwa w nas* dla Boga w niebie i boskości wszelkiéj w świecie. Jest to *oko niebiańskiéj jaźni naszéj*, widzące Boga, rozpoznające boskość, a kończące filozofią, lepiéj, niż kiedykolwiek pojętą. Mysł wiedzie do *poznania;* to zaś jest szczęśliwym zlewem *wiary z myśleniem.* Kto ma silną wiarę, niech przy niéj zostanie; kto zaś się z nią pożegnał, ma udać się na łono filozofii. Tam ma *religią,* palcem Boga w piersi człowieczeństwa napisaną, i wieczną podstawą wszystkich wiar będącą, czyli *religią ogólną* swą treścią; prowadzi więc libertyna do Boga, do uznania żywota wiecznego i wszystkich prawd głównych wiary naszéj. Ona jest *siostrą teologii,* a rozwijając samodzielnie boskość w człowieku, przewodzi zręcznie wiarowych zbiegów na powrót do kościoła. *Teologii* celem jest okazanie, że *filozoficzna religia i chrześciańska wiara* nie różnią się wcale od siebie. — Gdyby zapytał się kto Trentowskiego: co jest pierwiastkiem twéj filozofii pod względem istoty rzeczy; odpowiedziałby niezawodnie nie materyalność, ani spirytualność, ale transcendentalność, czyli świat boski. A co jest pierwiastkiem twéj filozofii pod względem poznania? Nie zmysł, lub rozum, ani umysł, ale *mysł.* Czym jest twa filozofia? Nie Realizmem, ani Idealizmem, lecz Teizmem, stanowiącym *istnienia* i *poznania* rzeczywistość. Co nowego nam dajesz? Świat trzeci, świat *boski, mysłowy,* o którym gwarzyliście i gwarzycie, jak dzieci, lecz którego nigdy nie znaliście bliżéj i prawdziwie.“

Mamy tu nader jasne zestawienie rzeczy i dobitnie wytknięte kardynalne punkta nauki Trentowskiego. Przedstawia ona nam się, jako pełna, obfita i uorganizowana w sobie całość, która się pod płodnym i pracowitym piórem autora rozrość może na liczne gałęzie i wyrość w drzewo filozofii, równie rozłożyste, jak są systemy w dziedzinie niemieckiéj filozofii.

Kluczem całéj Trentowskiego nauki jest zrównanie realno-

ści i idealności. Choć dawniejsze systemy filozofów nigdy nie były takim absolutnym rozstępem między realnym i idealnym światem, bo owszym brały sobie za zadania połączyć oba ze sobą, to jednak zawsze przedstawiały nierównanie, to jest, zawsze po jednéj stronie równania była przewaga. Trentowski zrównoważa oba światy w zupełne równanie, i ta całość równania jest jego filozofią, z czego płynie cała obfitość treści. To równanie jest oraz metodą jego filozofii — uważanie rzeczy ze strony realnéj, tudzież z idealnéj, okazanie jednostronności obojga, i dopiero zrównanie ich w czymś trzecim, jako w prawdzie z dwóch pobocznic powstałéj. Dyalektyczna metoda Hegla pojawia się tu w innéj formie; jest bowiem *teza, antiteza* i *synteza,* czyli *realność, idealność* i *boskość.* Tylko, że ruch dyalektyki Hegla jest oraz *genetyczny,* to jest, z każdéj niższéj syntezy daléj się rozwijający do wyższéj, przez rozpadnienie się w nową tezę i antytezę, czego w Trentowskiego metodzie nie ma.

Stanowisko autora uniwersalnéj filozofii, ze względu na filozofią niemiecką i słowiańską, jest zupełnie przeciwne od stanowiska Cieszkowskiego. Tego tu policzają sami Niemcy do filozofów swoich, tak ściśle jeszcze filozofia jego jest z niemiecką spokrewniona, i tak mało rozwinęła się w pierwiastku słowiańskim; tamtego zaś nie stawiają w liczbie poświęconych w świątyni mądrości, mimo starszeństwa dzieł i powołania nauczycielskiego przy uniwersytecie, — tak odpychającym jest dla Niemców jego pierwiastek słowiański, tak mało plon zdjęty z dziedziny saméj filozofii niemieckiéj.

Na co się mędrcy niemieccy nigdy nie zgodzą, a co właśnie podnosi charakter filozofii słowiańskiéj, jest: 1) zniżenie stanowiska rozumu z absolutności do jednostronności; 2) postawienie na równi świata zmysłów obok świata duchowości; 3) wyobrażalność ducha tak subjektowego, jak bezwzględnego. To trojgo nadaje filozofii Trentowskiego barwę czysto słowiańską, i pokazałby zupełną nieznajomość filozofii, ktoby, jak Mickiewicz, Trentowskiego do wynarodowionych filozofów policzył.

Jeżeli w Trentowskim przebijają się pomysły filozofów

niemieckich, mianowicie Szellinga, Krausego, Jean Paula, a nawet Hegla, to jednak wszystkie przetrawionym już są pokarmem, że tak powiem, w żołądku polskim, zamienione w krew i soki innoszczepowego krajowca. Któż n. p. nie widzi, że przedświat, świat i pozaświat, czyli pierwostan, żywostan i bożostan, są dyalektyczną trójcą Heglowskiéj idei, będącéj jednością pojęcia *(des Begriffs)*, i bytu *(des Seins)*, tak, że przedświat jest uzmysłowionym państwem pojęć, świat uzmysłowionym państwem bytu, a pozaświat uzmysłowionym królestwem idei? Ale właśnie to uzmysłowienie, ta wyobrażalność płodów czystego rozumu jest zasługą Trentowskiego, jest osobnym poglądem filozoficznym, ze słowiańskiego usposobienia płynącym. Każdy filozof polski nie tylko może, ale powinien przyswoić sobie całą przeszłość, a tym więcéj najbliższą przeszłość badań filozoficznych, byle ją przerobił i strawił, i samodzielnym duchem w nowe, wyższe życie rozwinął.

Trentowski tak dalece jest narodowy w pomysłach swoich, żebym go raczéj obwinił o zbytek w kształtowaniu pojęć swoich, o przesięganie rozumu bujnością fantazyi. Niemcom mianowicie, przywykłym do głębi pomysłów samego czystego rozumu, tak nie jest do smaku tego rodzaju filozofowanie przez kształty wyobrażalne, iż mu nawet poważnego miana filozofii odmawiają, i pisma takie poezyą być mienią.

My tak nie sądzimy. Twierdzimy i owszym, że jako Bóg pojęty tylko w pełni żywota i niezmierzoności kształtów jest prawdziwy, tak i filozofia taką samą nam przedstawiać powinna pełnię życia i kształtów. Lecz jako świat pojawów odpowiedni jest światowi ducha, tak i pierwiastek, kształtujący pojęcia filozofii, odpowiednim powinien być rozumowi, wiedzącemu się w tych kształtach.

Świat boski, jako świat trzeci Trentowskiego, i myśl jako oko, którym w ten świat wglądać tym jest dano, co mysłem są obdarzeni, tudzież jaźń ducha — tak człowieka jak Boga — zamknięte w człowieku i w świecie, jak gdyby w futerale — zdaje nam się takim przesięgnieniem fantazyi nad rozum, — nie przesądzając wcale tego, co nam dalszy

rozwój systemu, a mianowicie Teozofia, nad którą autor pracuje, jeszcze przyniesie. *

Mysł, wedle autora, jest stopem wszystkich władz poznania: zmysłu, wyobraźni, pamięci i rozumu; umu, rozsądku i umysłu; uwagi i rozwagi. Tę jedność wyobraża sobie autor, jako nową, najwyższą władzę poznania, która nas wprowadza w świat nowy, nie będący ani światem materyi, ani światem ducha, ale światem trzecim, światem boskim, rzeczywistym.

Rzecz jasna, że człowiek poznawający jest jednością i że władze poznania rozróżnione jedynie w skutek różności przedmiotu poznania. Kiedy więc zmysł odniesiono do pojawów zewnętrznego świata, umysł do pojęć ducha, Trentowski uważając zewnętrzność i wewnętrzność w jedności, jako jedyną prawdę, wprowadził do poznania tak ujętéj prawdy, trzecią władzę, którą mysłem nazwał.

Atoli zagadnąćby można, jeżeli tylko jest jedna prawda, a zatym tylko jeden świat rzeczywisty, nie ma więc ani świata realnego, ani świata idealnego w osobni. Jeżeli zaś to rozdwojenie świata rzeczywistego na świat materyi i świat ducha, tylko leży w myśli naszéj, nie można twierdzić, aby w nas były dwie osobne władze poznania dla światów, które są tylko urojone; zmysł zatym i umysł albo są urojone, albo nie mogą być dla światów, które nie istnieją. Ztąd wnosić wypada, że wszelkie poznanie prawdy (rzeczywistości) nigdy nie mogło się odbyć inaczéj, tylko przez ujęcie przedmiotu poznaniem jego formy i treści razem; formę zaś ujmujemy zmysłem, treść umysłem; a to obojgo daje wiedzę całości, która ma być czymś trzecim. Lecz, że nie masz ani formy bez treści, ani treści bez formy — w dalszym następstwie, ani materyi bez ducha,

* Że śp. Trentowski nad teozofią za życia pracował, wiadomym mi z korespondencyi jego. Nie wiem przecie, czy opracowany w téj materyi rękopism w papierach jego pozostał. Prawdopodobnie *Panteon*, dzieło obszerne i znakomite, zabrał mu wolne od dolegliwości choroby chwile czasu, a mógł w nim dostatecznie studya swoje teozoficzne zużytkować.

ani ducha bez materyi; — ani zewnętrznego świata bez wewnętrznego, ani wewnętrznego bez zewnętrznego; — przeto tylko istnieje całość, jako jednia formy i treści, jednia materyi i ducha, i nie daje nic trzeciego w osobni do dwóch pierwszych, lecz jest jednością w sobie. Trójca przedmiotu; forma, treść i jednia obojga, jest roztrojeniem w myśli, nie w rzeczy; jest w wyobrażeniu, nie w rzeczywistości.

Mysł pod tym względem przedstawia nam się istotnie stopem zmysłu i umysłu; ale, że obiema drogami dopełniło się już poznanie przedmiotu i pod względem formy i pod względem treści, już mysł nie będzie osobną władzą poznania, bo nie ma dla siebie osobnego przedmiotu poznania, ale będzie wiedzą prawdy, czyli stanem jaźni, prawdę wiedzącéj. Jeżeli nam zaś autor na innym miejscu powiada, że mysł poznaje to, co jest το θειον, czyli co jest boskiego w rzeczy jakiéj, co jest jego niezmiennością i wiecznotrwałością, to musimy na to odrzeknąć, iżby to było Kantowskie numenon (*Ding an sich*) równie niedościgłe, transcendentalne w filozofii uniwersalnéj, jak w krytyce czystego rozumu. Trentowski utrzymuje wprawdzie, że właśnie na ujęcie owego θειον w rzeczach mamy mysł, jako oko dla świata trzeciego, atoli wyznać muszę, — a to wyznanie pochodzić może z braku takiego oka, — że jeżeli do mystycyzmu nie sięgniemy, gdzie wyobraźnią różne wizye wywołuje, nie widzę podobieństwa ujęcia tego w wyobrażalność, co będąc transcendentalnym, jak sam autor przyznaje, leży tym samym po za wszelką wyobrażalnością.

Jakiś alhemik dowodził podobieństwa pokazania się postaci zmarłego nad grobem, twierdząc, że spaliwszy różę na popiół i ten skropiwszy, nie pomnę, jaką mixturą płynów, ukaże się pod szkłem kształt róży bladéj, jakby jéj mara. — Takiego thejonu, coby był tylko marą, i to widomą marą przedmiotu, nie przypuszcza filozofia Trentowskiego, wolna od mystycyzmu. Cóż zatym mysł w róży, jako boskość pojmuje — oto różę w transcendentalności, to jest istotną różę, ale w niezmysłowéj postaci i w nieumysłowéj idei — aby to nie było tak nazwaną *contradictio in adjecto* — przyjąćby należało *prototyp* róży, będący w Bogu, który przecież tę ma własność, iż

ile razy człowiek pokusi się pochwycić go wyobrażalnie, tylekroć prototyp w typ, to jest w pochodny przedmiot się zamienia. Trentowski słusznie zarzuca Kantowi i Bochwicowi niedościgłość rzeczy boskich i bankructwo rozumu. Atoli powiedzieć, że te rzeczy boskie mają ciało niezmysłowe i duchowość nieumysłową, jestże to powiedzieć, żeśmy dościgli świat boski? Nie jestże to transcendentalność dla zmysłu i umysłu, ta sama transcendentalność, którą Kant dla rozumu wskazał? i znosiż ją mysł, którego dotąd nikt nie znał, i o którym nikt nie wiedział; — mysł, mający być stopem zmysłu i umysłu, a jednak mający coś innego pojmować, niżeli, coby było stopem ciała zmysłowego i duchowości umysłowéj? — Dopóki nam szanowny autor Myślini téj kwestyi nie rozwiąże, musimy utrzymywać, że tu prześciga pierwiastek kształtujący, pierwiastek rozumu, czyli wedle Trentowskiego, że um prześciga umysł. A że to prześcignienie do mystycyzmu prowadzi, łatwoby filozofia uniwersalna, dziś od tego zarzutu wolna, przechylić się mogła na stronę mystyków.

Widzieliśmy w powyższym przedstawieniu rozwiązane przez Trentowskiego kwestye osobowości ducha i żywota wiecznego. Jaźń jest to człowiek wewnętrzny, mieszkający dziś w futerale człowieka zewnętrznego. Jest to upostaciowana *Monas* Leibnica. Przesięganie kształtującego pierwiastku sięgnęło tu najwyżéj. Jaźń ma ciało swe i duszę swą, ale transcendentalnéj, t. j. zaświatowéj, nadziemskiéj, nadzmysłowéj i nadumysłowéj natury. — Innymi słowy jaźń ma ciało i duszę, ale jakie to ciało i jaka dusza, to jest transcendentalnością dla nas, czyli jest postulatem i niepodobieństwem razem. — Jeżeli kategorye materyi i kategorye ducha są wiecznie te same, jak można przypuścić, aby ciało jaźni nie było zmysłowe, a dusza jaźni nie była umysłową; jak pojąć, aby byt był bez życia, a życie bez rozwoju; aby materya nie była biernością i duch nie był czynnością?

Cóż dopiero powiedzieć o połączeniu człowieka wewnętrznego, jako osobnéj istoty, z człowiekiem zewnętrznym, którym włada i rozporządza, — o połączeniu, że tak powiem,

materyi niematerya lnéj z matéryą materyalną, duszy boskiéj z duszą człowieka?

Te same trudności napotykamy w jaźni Boga, bo czym jest jaźń w zewnętrznym człowieku, tym jest Bóg we wszechświecie. Różnica między jaźnią Boga i jaźnią człowieka jest tylko ta, że pierwszy jest stwórcą, a drugi stworzeniem.

Mimo tych trudności, jakie powstają z disharmonii między pojęciami rozumu, a wyobrażalnością tych pojęć, uczyniła filozofia Trentowskiego krok nadzwyczajny w kwestyi osobowości ducha. Pokazała bowiem, że tylko w jedności formy i treści, a zatym materyi i ducha leży prawda i rzeczywistość, i że zatym Bóg, jako prawda prawd i źródło wszystkiéj rzeczywistości, tylko pod tymi dwoma przymiotami pojęty być może. Słuszna jest, co powiedział autor w Zagajeniu do Chowanny § 10: „Komu Bóg jest czystą ideą, ten odmawia mu, sam nie wiedząc o tym, rzeczywistości.“

Obok Cieszkowskiego i Trentowskiego stawiamy Józefa Kremera i bezimiennego autora Filozofii materyalnéj. Obydwaj należą także do filozofów polskich, którzy wyszli ze szkoły niemieckiéj. Między obydwoma ta sama, co między tamtymi różnica. Kremera rozprawy filozoficzne w Kwartalniku naukowym,* tudzież Fenomenologia ducha, miały głównie na celu dać poznać w narodowym języku system filozofii Hegla. W Listach z Krakowa, w luźnéj, jasnéj, uroczéj i obrazowéj formie, bierze górę pierwiastek słowiański nad treścią, która się na takich głębinach myśli w estetyce Hegla, Jean Paula, Weissego i Vischera unosi — i już tą formą sięga bardziéj do życia, przez przystępne upowszechnienia pojęć estetycznych.

Autor filozofii ekonomii materyalnéj ludzkiego społeczeństwa,** od razu przenosi filozofię do praktyki życia i możebnego postępu. „Zaprawdę, powiada, mylnieby tłumaczono naszę ku filozofii niemieckiéj obojętność

* Rys filozoficzny umiejętności w kwartal. nauk., tom I. zeszyt I, II. i III. Kraków 1835.

** Wyszła w Poznaniu u Stefańskiego 1843.

czym innym, jak tym, że pomijamy naukę, bezpośrednio nie dochodzącą do głównych celów ludzkości, nie przyświecającą społecznemu życiu. Chwytać ją będziemy chciwie, gdy się stanie wiedzą praktyczną ostatecznych wypadków, z pierwotnych przyczyn wysnutą.“

Z téj zasady wychodząc, rozwija naukę materyalnego rozwoju społeczeństwa, którą dotąd nazywano ekonomią polityczną, a którą dla tego autor nazywa materyalną, że jest nauką walki człowieka z materyą. Ekonomia, jako nauka społeczna, oprzeć się musi na pojęciu natury samego społeczeństwa, a to będąc wynikłością konieczną ludzkiego bytu, doprowadza autora ostatecznie do zbadania samego bytu, a mianowicie bytu ludzkiego.

Wstęp takowy do ekonomii materyalnéj, jest właśnie filozoficznością autora, o któréj on sam ma przekonanie, że „jest radykalnie odmiennym stanowiskiem filozoficznym,“ (§ 1). Téj radykalności odmiennego stanowiska nie widzę, co do samego założenia. To, co autor nazywa bytem w ogólności, czyli absolutem, to jest rzeczą pierwotną samą przez się, i wszech rzeczy treścią, — było zaczątkiem i założeniem wielu innych systemów. Jest to bezpośrednio Heglowskie *Sein* i Spinozowa *substancya,* pośrednio zaś jest Trentowskiego jestem, Fichtowskie ja = ja, a nawet Kartezyuszowe myślę, więc jestem. Byt jest najogólniejsza i pierwotna abstrakcya, dla tego wszystkie rodzaje bytu na ten ogólny byt wskazują.

Atoli autor utrzymuje (§ 2), że byt nie jest abstrakcyjną wszech rzeczy treścią, jaką jest Heglowskie *Sein;* ale że jest przyczyną, pierwiastkiem wszystkich z siebie wynikłości, a zatym najwyższą rzeczywistością, zarodem żywotnym wszech rzeczy; — że przymiotem jego jest prawda (wiedza) bezwzględna, a istotą jego jest siła twórcza, zostająca pod prawem prawdy bezwzględnéj. Z tego pokazuje się, że autor do wyrazu byt ogólny inne przywiązał zupełnie znaczenie, niżeli jest zwyczajne, w jakim je np. wziął Hegel; że zatym byt w filozofii ekonomii materyalnéj jest więcéj Spinozowską substancyą z przymiotami wiedzy i rozciągłości, będącą entele-

chią, samodzielnością w sobie wyłonienia się w świat pojawów. Byt absolutny jest tu zbliżony do idei absolutnéj Hegla, będącéj jednością wszystkiéj wiedzy i wszystkiego bytu; jest wreszcie bóstwem wyprowadzającym świat z łona przedwieczności.

Autor miał zapewne na uwadze to następstwo myśli: być, to żyć, — bo co jest, to żyje; — a żyć, to rozwijać się samodzielnością swoją, a zatym tworzyć; — ztąd być, jest tworzyć. To następstwo myśli w pojedyńczych tworach, przeniesione na stanowisko bezwzględne, podało twierdzenie, że byt absolutny jest twórczością absolutną. Jeżeli takie było wnioskowanie autora, nie wydaje ono nam się prawdziwe. Dla tego, że świat jest w przestrzeni, a rzecz w miejscu, przestrzeń nie jest światem, a miejsce nie jest rzeczą. Byt jest przestrzenią twórczości, jest miejscem czynu i życia. Byt jest abstrakcyą tak ogólną, że w niéj wszystko jest, i cała idealność, i cała realność, i cała twórczość. Wyobrażenie koła ma byt swój i wszystko ma byt, co z tego koła matematycznie da się wyprowadzić. Każda liczba bytuje, myśl każda ma byt, sam niebyt jest bytem, — a jednak nie ma w tego rodzaju bytach nic twórczego.

Nie przeto jednak mylną jest zasada autora, że „tworzę, więc jestem, jest filozofii przyszłością; myślę, więc jestem, jest jéj przeszłością.* Zapewne, że ta zasada jest kamieniem węgielnym przyszłéj filozofii, że ona ród ludzki ogarnie, i będzie prawdziwym przejściem wiedzy w świat. Wszakże właśnie dla tego, że wiedza tworzenie poprzedzać powinna, — bo tworzyć, jest prawdę, wiedzą pojętą, w czyn, w rzeczywistość obracać, — więc gdyby tylko chodziło o świadectwo pewności bytu nas., jak u Kartezyusza, osiągalibyśmy takowe już poprzednio przez wiedzę, a nie dopiero przez tworzenie. Lecz autora rozumienie jest wyższe. Nie o świadectwo pewności bytu mu chodzi, ale o istotę bytu. Jak Heglowskie *alles was ist, ist vernünftig;* tak tu: tworzę, więc jestem, temu tylko z ludzi byt rzeczywisty przyznaje,

* Zob. przypisek V. w dziele przytoczonym str. 149.

który rzeczywiście tworzył, to jest ludzkość w postępie rozwijał. Zapewne, że z milionów ludzi, ci tylko są, którzy tworzą w myśl autora. Poznanie bytu ludzkiego w téj substancyi tworzenia jest — po zdobyciu wiedzy — wielkim i w nieskończone następstwa płodnym zadaniem przysłości, — zadaniem może ludów słowiańskich.

Wracamy do dalszego zarysu filozofii naszego autora. — Byt — a raczéj absolut — i świat, którego tamten jest stwórcą, są dopełniającymi siebie wyobrażeniami, bo świat jest konieczną wynikłością absolutu. A wśród tego świata jeden tylko jest absolut. (Jest to Spizonowskie *semper finitum apud infinitum fuit* — tudzież *non est nisi una substantia*).

Prawda obsolutna, na mocy któréj absolut przechodzi swe wszelkie możebne wynikłości, prawda rozjaśniająca w najobszerniejszym znaczeniu proces tworzenia całego boskiego świata — nie da się pojąć rozumem ludzkim tą samą drogą, którą dochodzimy do pojmowania bytu człowieka; tu bowiem utwór jego duchowy i proces ludzkiego tworzenia, są dla nas dotykalnymi, kiedy tam wynajdywaćby je dopiero potrzeba. Autor z tego względu, — i tu się stawia na stanowisku Kanta, — wyznaje nieudolność swoją w pojmowaniu bóstwa.* Przechodzi zatym do uważania bytu człowieka, jako absolutu wszech rzeczy ludzkich.

„Byt człowieka, — powiada § 3, — jest rzeczą samą przez się, skoro nie możemy rozumowo go wyprowadzić z żadnéj odleglejszéj przyczyny; więc względnie naszego pojmowania, odpowiada z téj strony warunkom absolutu. Daléj byt człowieka jest najściślejszą rzeczywistością; naostatek tworzy do koła siebie świat (społeczność, sztuki, nauki i t. d.), którego jest zarodem, siłą twórczą i przyczyną pierwotną; mieści więc w sobie wszelkie warunki absolutu wszech rzeczy ludzkich.“

Tu autor filozofii ekonom. mat. odsłonił swą najsłabszą stronę; przyjął byt człowieka, jako absolut, dla tego tylko,

* § 2 tudzież przypisek II. str 144.

że go rozumowo z bytu ogólnego wyprowadzić nie mógł; wyłączył więc Boga ze świata ludzkości, i cały świat ducha w dziejach, umiejętności i sztuce poniżył na samo dzieło ludzkie. — Jakże stworzenie może mieścić w sobie absolutne warunki bytu swojego, a cóż dopiero absolutu wszech rzeczy ludzkich? — To oderwanie świata ludzkiego od Boga, nietylko nie da się niczym usprawiedliwić, ale odbiera systemowi całą siłę i potęgę, uchyla z pod niego fundamenta nieskończonéj mądrości Boga, a w ich miejsce podkłada jakieś fatum absolutu bytu ludzkiego, który na podobieństwo ziarna nasiennego rozwija się z siebie, wedle ślepych praw konieczności.

Dla ujęcia prawa, na mocy którego wszystko ludzkie wynikać koniecznie musi z absolutu wszech rzeczy ludzkich, przedsiębierze autor badanie psychologiczne człowieka (§ 4). Jest duch ludzki, powiada, obdarzony najprzód władzą pojmowania, którym to środkiem stawa w związku ze światem duchowym. Lecz pojmowanie zwraca się zawsze do czegoś obcego, a zatym nie należy do natury absolutu.

Druga władza ducha jest twórczość, bez porównania od pierwszéj wyższa. Tu duch okazuje się być sam przez się zarodem świata, który jest jego dziełem. Tworzy, a więc jest. Byt przez tę władzę ducha staje się absolutem

Autor tu zgadza się z nami, że władza pojmowania, to jest rozum, nie jest dostatecznym, aby wypełniał istotę ducha, i że dopiero tworzenie jest wyjściem ducha ze siebie do pojawu, do rzeczywistości. Lecz pominąwszy, że nam autor żadnego nie dał określenia władzy tworzenia, ani stosunku, w jakim władza pojmowania i tworzenia stoją ze sobą, nie widzimy, jak pojmowanie nie ma być bytem, a następnie czemu pojmowanie nie ma być równie działaniem ducha, jak jest tworzenie. Pojmowanie jest razem bierne i czynne i tworzenie jest razem bierne i czynne. Ja tworzę z siebie, czego jeszcze nie było, ale tworzę z materyałów, które już pojąłem. Podobnie pojmuję to, co już jest, ale tworzę u siebie pojęcie, którego nie miałem.

Nakoniec autor oddziela byt człowieka od ducha ludzkiego. W takim oddzieleniu zniesiona koniecznie substancya

bytu, o którą autorowi początkowie tyle chodziło, i byt do saméj myśli poniżony.

Absolut (str. 19) dla wyprowadzenia wynikłosci z siebie ma wolę, to jest, że znikąd indąd, tylko z samego siebie bierze prawo, którym się rządzi, przechodząc w następne wynikłości. Wynikłość sama woli mieć nie może. I władza pojmowania jéj nie ma, bo nie może tak, lub inaczéj pojmować, lecz musi pojmować według prawa, na mocy którego idea stworzoną została. Myśl pojęta staje się materyałem twórczości, która ją daléj prowadzi i przetwarza. Tym sposobem pojmowanie tworzy powszechną jedność ludzkiego bytu (str. 20), bez władzy pojmowania ta jedność nie mogłaby istnieć. Warunkom téj powszechnéj jedności ludzkiego bytu twórczość zadość uczynić musi, czyli musi się pojawiać w sposób pojmowaniem ujęty.

Człowiek (str. 21) jest duchowo-cielesny; duchem tworzy sobie świat ludzki, ciałem zaś należy do natury i jest wynikłością natury — (czemu duch jego nie jest podobną wynikłością Boga?) — To ciało jest mu konieczne, bo żadne pomiędzy ludźmi duchowe obcowanie istnieć nie może inaczéj, jak za pomocą materyi. Więc aby to miało miejsce, duch człowieka panować powinien nad materyą; więc czyn — to wyrażenie konieczne bytu — musi mieć zawsze w sobie tę samą duchowo-materyalną dwoistość, co i człowiek. Materya jest więc tylko przedmiotem, który byt człowieka opanować musi, aby w nią wrazić swéj twórczości znamię, aby stać się rzeczywistością, czynem; — a to uskutecznionym bywa nie jaką obcą siłą, ale samą siłą bytu. Byt więc tworząc rzeczywistość, sam być musi najściślejszą rzeczywistością.

Jasno i dobitnie tu autor okazuje, iż świat ludzki nie może się ostać na saméj myśli, na samym panowaniu rozumu, ale w czyn przechodzić powinien, ażeby istniał. Świat materyalny jest zatym tylko narzędziem biernym ludzkiéj duchowości. Lecz kiedy bez materyi żadna duchowość objawić się nie może, ani nawet ostać się bez niéj nie może — bo przypuszczenie autora na str. 22, iż materya byłaby zupełnie zby-

teczną dla istoty, którejby utwór był tylko li duchowy, samym tylko jest przypuszczeniem — wypada ztąd, że rzeczywistość materyi jest taka sama, jak rzeczywistość ducha, i że materya bynajmniéj nie leży za światem naszego absolutu, jak to autor (str. 23) utrzymuje. Świat ludzki tak mało jest samą duchowością, jak mało człowiek jest samym duchem. Jeżeli świat ludzki rodzi się z czynu, a czyn musi mieć duchowo-cielesną stronę, wypada ztąd, że świat ludzki koniecznie taką dwoistością być musi. Autor chciał zatym chyba powiedzieć, że natura leży po za światem ludzkich rzeczy. — Autor oderwawszy ludzkość od Boga, musiał w konsekwencyi powiedzieć, że absolut rzeczy ludzkich tworzy wszystko, nie jakąś obcą siłą, ale samą siłą bytu. Ludzkość tworzy dla tego, że jest, a tworzy tak, a nie inaczéj, dla tego, że absolut bytu jéj jest taki, a nie inny. Dziwna w tym orzeczeniu wydaje się fatalność, jakieś prawo niecofnione konieczności, jakby w nieorganizmach. Znika wolność i celowość, i chociaż późniéj autor wykazuje nam postęp, jako cel ludzkości, nie widzimy wszelako i tu, po co ta ludzkość postępuje. — Pojmujemy, że rzucone ziarno nasienne w ziemię, mocą bytu samego, to jest właściwości swoich, gdy ma potrzebny materyał, rozwija się tak, a nie inaczéj — ale dla tego byt ten nie jest najściślejszą rzeczywistością, bo wytraconym być może, i mogło go nie być — tak jak wytracone zostały płazy przedpotopowe, mammuty i t. p. Podobnie byt ludzkich rzeczy rzucony w takim oderwaniu od Boga, nie ma w sobie konieczności bytu — a tym samym nie jest absolutem. Widzimy, że jest na ziemi rodzaj ludzki, ale mogło go kiedyś nie być, i może go kiedyś nie być. Nie widzimy więc konieczności tego bytu, co każdego absolutu powinno być przymiotem.

Głębsze o wiele pomysły zawiera § 5 i następne. „Powszechna jedność ludzkiego bytu, musi mieć za wynikłość jedno powszechne tworzenie. Nie powtarza absolut w rozlicznych swoich uosobieniach zawsze jedno i to samo tworzenie. Bo gdyby tak było, nie miałaby miejsca absolutu jedność, ale przeciwnie mnogość, i władza pojmowania byłaby bez

celu, gdyby pomimo niéj człowiek musiał powtórnie tworzyć, co już przez innych utworzone zostało. Lecz uosobienia absolutu muszą tworzyć, ponieważ są bytem, i to tworzenie daléj musi się rozciągać, niż to, co pojmowaniem sobie przyswoiły. Ztąd w onéj jedności ludzkiego bytu, odbywa się oraz postęp powszechnego tworzenia. Absolutne zatym prawo ludzkiego bytu nazwać można prawem postępu ludzkości, będącym koniecznym absolutu przymiotem. Postęp mieści w sobie wyobrażenie nieprzerwanego i konsekwentnego ciągu, w którym jedno z drugiego niepochybnie się wywięzuje, a tym sposobem wywięzuje się doskonała jedność wszelkich momentów rozwoju ludzkiego bytu. Wszystko w tym wielkim ciągu jest wynikłością absolutu; a to właśnie, co go czyni harmonijną całością, ustalając związek wszelkich jego różnych cząstek, jest ich konieczne pomiędzy sobą następstwo.“

„Utwór człowieka (§ 6.) ku społeczności jest skierowany, na mocy powszechnéj jedności ludzkiego bytu — i dwoiście człowiek obcuje z ludzkością, to jest z tym światem, który z naszego absolutu wynika: *a*) przez pojmowanie; *b*) przez samodzielne tworzenie. Więc rozwój indywidualnego bytu, czyli życia człowieka, nie zamyka się w nim samym, ale zajmuje powszechność ludzkiego bytu. Człowiek żyje duchowo z innych i w innych, jako istota pojmowalno-twórcza; a ztąd rzeczywiste znaczenie jego utworu jest: człowiek-ludzkość. Tym doskonaléj człowiek żyje i godność swoją wznosi, im ściśléj wchodzi w ten związek dwoisty z ludzkością, a zatym im dzielniéj własną siłą tworzy w warunkach powszechnego postępu. To jest właściwa stopa probiercza pojedyńczych ludzi. Geniusz najdoskonaléj obcuje z ludzkością i stoi u szczytu duchowego stworzenia. — Życie duchowe człowieka odbywać się nie może inaczéj, jak przez społeczność, wśród któréj każdy człowiek, dwoiście zawsze obcować z ludzkością musi. A tu dziełem ludzkiéj twórczości jest czyn. Jest to ogólna nazwa wynikłości ludzkiego bytu, jest ogniwo pojedyńcze wielkiego ciągu ludzkiego tworzenia. Czyn dopiero stanowi doskonałe obcowanie człowieka z ludzkością. Każdy czyn ma wśród ludzkości swoje miejsce konieczne, jest niepochybnym następ-

stwem swojéj przeszłości, i sam niepochybne ma następstwo. On jest nieśmiertelny w ludzkości. Świat ludzkości to są czyny. A świat ten byłby chaosem, gdyby one nie przedstawiały harmonijnego ciągu, który z absolutnego prawa koniecznego postępu wywięzuje się — gdyby wśród tego ciągu każdy czyn nie był postępem. Więc czyn, to postęp, to życie."

W następnych paragrafach zbliża się autor coraz bardziéj do samego przedmiotu ekonomii materyalnéj. To, cośmy powiedzieli, wykrywa jego ogólne stanowisko filozoficzne. Pierwiastek słowiański gwałtem się tu dobiera twórczości i czynu, a ideę, myśl, uważa za napoczęty dopiero utwór, który się uzupełnia, stając się czynem. Niedostateczność tego systemu pokazuje się w tym najwięcéj, że twórczość uważa w samym absolucie człowieka, a nie uważa jéj w Bogu, który jest jedynym absolutem, i krom którego, nie ma innego absolutu, ani innego bytu.

Przechodzimy teraz do pisarzy polskich, którzy porzucili całkim spekulacye filozofii, a uderzyli w strony mystycyzmu lub powołania Mesyaszowego. Na przejściu do nich spotykamy myślicieli, opartych na piśmie świętym, czyli na powadze religii objawionéj. Jest to Bochwic Floryan i Królikowski Ludwik. Obaj, jak rozdzieleni miejscem, tak przeciwnie pojmujący rzeczy, acz z tego samego czerpiący źródła. Dla obydwóch pismo święte jest księgą mądrości, nad którą nie ma nic wyższego; dla obydwóch wiara nieskończenie wyższą jest od rozumu; obaj modlitwą i godłami z biblii naznaczyli rozdziały pism swoich. Wszelako nadzwyczajny jest między nimi przedział; taki, jaki był w starożytności między Talesem i Anaxagorą, a w nowszych między Lamennais i St. Simonem. Rozbiór ich pism to okaże.

Bochwicowi nie są obce systemy filozofii, jak tego określeniem ich charakterystyki w Obrazie myśli o celach istnienia dał dowód.* Atoli, jak wielu innych uczonych

* Zobacz Obraz myśli na pamiątkę exystencyi mojéj żonie i dzieciom, wyszło bezimiennie w Wilnie 1838 r. — Obraz myśli mo-

naszych, do których pojęcia filozofia czystego rozumu nie przystawała, znalazł w nich samé sprzeczności, wątpliwości i niedostateczność. Czuł jednak potrzebę myślenia; szukał dla tego innego dla siebie punktu oparcia, niżeli jest rozum filozoficzny. „Myśliłem wówczas: nauka ludzka jest to wielkie nic; filozofia jest to szumne marzenie! I w takim stanie uczuć, doznając wewnętrznego oburzenia się i tęsknoty, zazdrościłem ludziom ślepéj wiary, którzy nie znając całkim nauk i filozofii, w pobożności, choćby fanatycznéj, znajdują szczęście z zaspokojenia się w przeczuciu i potrzebie wiary“ (str. 59). Wiarę więc położył Bochwic za zasadę swojéj filozofii i powiedział o niéj: że wiara nad wszelkie rozumowanie jest wyższą. Lecz, że sam Bóg nadał człowiekowi rozum, zdolność i wolę, sam Bóg zatym kazał człowiekowi rozumować, sądzić i przychodzić do pewnego przekonania. Filozofia więc wedle autora Myśli, nietylko jest potrzebną, ale jest wypełnieniem woli Bożéj, jest objawieniem się ducha w słowach i wyobrażeniach ludzkich.

Bochwic, jak Anzelm biskup Kanterburyjski, chce zatym najprzód ugruntowania w wierze, a potym rozumowania, któreby od wiary nie odchodziło, i jak tamten w modlitwie złożył sławny swój dowód istnienia Boga, podobnie i nasz autor chciał całą filozofią swoją mieć, jakby jedną modlitwę i od modlitwy rzeczywiście rozpoczął ją i skończył.

Stanowisko Bochwica w filozofii polskiéj jest zatym niemal to samo, jakie było Anzelma z Kanterbury w średnich wiekach; jest pierwszym ruszaniem się myśli, w powiciu wiary objawionéj; jest pojrzeniem z progów świątyni, ku nabożeństwu ludu wystawionéj, na świat pojawów i ludzkości, będący świątynią Boga, którą duchem swoim napełnia, a kapłaństwo zlewa na ludzkość, aby go wielbiła poznawaniem rozumu.

jéj na pamiątkę żonie i dzieciom przez Fl. Bochwica. Część II. Wilno 1839. — Obraz myśli mojéj dzieło Floryana Bochwica. Wilno 1841. Recenzye wyszły przez Trentowskiego w Orędowniku z r. 1847. Nr. 49 i następne, tudzież przezemnie w Tygodniku Literackim z r. 1840. Nr. 33 i następne, i z r. 1841 Nr. 29 i następne.

Po prawdzie, takie stanowisko było najnaturalniejszym przejściem ducha narodowego, który dotąd karmił się samą wiarą ojców i nie zapociekał się do samodzielnego myślenia w rzeczach boskich. To téż sprawiło, iż książka Bochwica z upodobaniem wszędzie była czytana, i powitana, jako jutrzenka filozofii narodowéj. W tym znaczeniu rzecz biorąc, Trentowski słusznie go nazwał Talesem polskim.

Bochwic, podobnie jak Królikowski, nie ujął pism swoich filozoficznych w system, ani w metodę. Są to więcéj aforyzmy o Bogu, świecie i człowieku, w jego duchowych i społecznych stosunkach. Z téj niesystematyczności dopatrzeć można w Bochwicu inkonsekwencyi. Mimo, że z wiarą jedną, jakby z kompasem, puścił się autor na morze badań, nie zawsze pozostaje wiernym zasadom wiary objawionéj, jak n. p. w pojęciach swoich o wieczności i karach wiecznych. Wszakże to właśnie stanowi wyższość Bochwica nad autorów podobnéj dążności w Niemczech n. p. nad Franciszka Bådera, którzy z dogmatów katolickiego kościoła podjęli się rozwinąć filozofią. Bochwic niezależniéj się postawił. On przyjmuje — i to jest echem subjektowego ducha filozofii niemieckiéj — że w nas spoczywają objawione prawdy, z którymi mierzy się i stosuje wszelka prawda, w zewnętrznym świecie pochwycona i pojęta. To musiało naprowadzić autora, że nie przyjął za zasadę téj lub owéj wiary objawionéj, to jest dogmatów tego lub owego wyznania, ale położył za zasadę wiarę w ogólności, „źródła czystéj wiary znajdzie człowiek w rozkazaniu Chrystusa, które było od początku, i znajdzie w objawieniu wewnętrznym, gdy przeniknie się myślą, aż do przybytku obrazu boskiego, do głębi swojego ducha i serca.“ Tą zasadą zbliża się Bochwic do Jakobiego w Niemczech.

O osobowości Boga nie wyraża się autor bliżéj. Zdaje się, że bierze to jako rzecz pewną i daną, przez wiarę objawioną, powiada bowiem: „najgłębszy filozof przez całowieczne badanie bez objawienia w duszy, nie mógłby wyrobić w sobie pojęcia tak oderwanego, że tego świata widomego i dotykalnego jest stwórca niewidomy i niedotykalny. Jest to wiara objawiona, dana człowiekowi jednocześnie z życiem, myślą i uczu-

ciem moralnym.“ Nie docieka więc Boga zewnątrz świata, ale też nie twierdzi, aby był wewnątrz niego. „Szukamy i usiłujemy poznać myśl Boga w jego stworzeniu, lecz nie szukamy, aby w nim znaleźć samego Boga. Jak czytając traktat w jakimkolwiek przedmiocie, szukamy myśli autora, nie szukamy zaś, aby w tym dziele znaleźć samego autora, owszym pytamy, kto jest autorem? gdzie jest autor?“ Takie porównanie, którym autor Myśli dowieść chce inności Boga i świata, nie jest dowodem. Łatwo wyosobnić człowieka od dzieła jego, bo są wydzieleni granicami w przestrzeni; ale nie łatwo na ten sam sposób oddzielić Boga stwórcę, i świat — stworzenie jego, bo i stwórca i stworzenie granic nie mają. Po za jakimiż to krańcami szukać samego Boga będziemy, jeżeli nie on sam, ale tylko myśl Jego jest w świecie? Trudno obszukać świat teleskopem, aby stwórcę jego wynaleźć. Bochwic przyjął, jako objawioną prawdę, że Bóg jest niewidomy i niedotykalny, ale jak z łona takiego Boga wyszedł świat tworów, jaki pozostał stosunek świata do Boga, te kwestye zostały nietknięte w Obrazie myśli.

Człowieka ma autor za ostateczny cel stworzenia, dla niego Bóg wszystko stworzył, on jest myślą panującą widocznego świata. Na dowód widzimy przytoczone to zdanie: „Bóg potrzebuje udzielać szczęścia, a człowiek czuje potrzebę szczęścia, potrzeba ta jest ogniwem stwórcy ze stworzeniem.“

Nakoniec o nieśmiertelności duszy tak prawi: „z czystą wiarą, wspólną każdemu prostaczkowi, na grobie bliźniego, patrząc na jego zwłoki śmiertelne, sądzę, że ziemia powraca do ziemi, a duch wznosi się w świat duchowny. Ze skruchą i wzniesieniem myśli na grobach zwyczajną, mówię pacierze i wzdycham do Boga za duszę nieboszczyka. Sąd też rozumu zupełnie zostaje zaspokojony w téj mierze. Przekonywam się, iż materya, zmienna po śmierci i za życia człowieka ulega zawsze tymże prawom chemicznym, ciągle na nią działającym. Materya martwa, codziennie w pokarmach przyjmowana, zmienia dawniejszą, na chwilę do procesu organicznego przywołaną. Któż w materyi, za pokarm służącéj, może upatrywać cechy

życia, myśli i uczucia? Równie nikt ich nie znajdzie w materyi, która związek z życiem straciła."

„Materya przez ruch powszechny codziennie na świeżą w organizmie człowieka się zmienia, a pierwiastek życia trwa ten sam ciągle; owszym przez ruch myśli rozwija z siebie siłę i potęgę życia duchowego, nie zatraca się w nim myśl, pamięć, sumienie i uczucie moralne. Gdyby z materyi pochodziły, wedle zmiany pokarmów codziennie byłyby inne i różnorodne; przerwałby się związek myśli i pamięci; starzec, nie mający w sobie ani śladu materyi, w jego organizm za młodych lat wchodzącéj, ani o jednéj chwili swojéj młodości pamiętaćby nie mógł. Materya zawsze jest i będzie tą samą we względzie swojéj natury; nic nigdy nie zginie z jéj własności, ani straci się z jéj ilości, bo nic w przyrodzeniu nie ginie. Tym więcéj nie może zginąć pierwiastek życia, rozkładowi chemicznemu nie uległy, cudowniejszy stokroć, i którego z sobą materya nie wciąga do grobu. Jest niezachwiany artykuł wiary mojéj, że ten pierwiastek, nic nie tracąc na swojéj duchownéj naturze życia, pamięci, myśli i uczuciu moralnym, wznosi się w świat duchowny, mając byt nieśmiertelny, indywidualny."

„Lecz jakie jest to życie? niespokojność wrodzona ciągle o to pyta, i ze skwapliwością bada, i tę więc wrodzoną skłonność śledzenia o losie przyszłym, uznaję za znamię niebieskie, dla myśli mojéj służące, jako karta bezpieczeństwa, na trwożliwe okrzyki w uprzedzeniu powszechnym zakazanych dociekań."

Dowodzi daléj autor, że z przyczyny związku nieskazitelności ze skazitelnością, życia ze śmiercią, to jest ducha z materyą, zupełne udoskonalenie nie na tym świecie, lecz chyba w przyszłym dokonać się może. Człowiek tam przenosi całą indywidualność swoją. Pamięć, żadną zmysłowością nieomroczona, uobecni czas przeszły, wiadomość niemylna uobecni przyszły, a uczucie obecny. Pamięć i wiadomość jest dla duchów przestrzenią i czasem. Jawność powszechna tam panować musi. Każdy duch widziany będzie takim, jakim jest rzeczywiście; wszystkie myśli uczucia i postępki będą widoczne i przeniknione.

Autor przyjmuje nakoniec coraz dalsze rozwijanie się ducha po śmierci, a zatym rzeczywisty żywot wieczny. „Wyobrażam, że po śmierci ciała duch nie zostanie natychmiast doskonałym, chociaż straci ziemną powłokę, że będzie na tym samym stanowisku pojęć i ukształcenia uczuć moralnych, na jakim zostawał w życiu ziemnym, mając tylko otwarte pole do następnego, kolejnego udoskonalenia się.“

Głęboką jest uwaga autora, że szczęście pochodzi z przeświadczenia własnéj zasługi, że więc trzeba, aby i po śmierci duch dobierał się zasług, przez coraz większy postęp w doskonałości. Duchy więc muszą przebywać świat pośredni, nim staną się godnymi widzieć, wznieść się do przybytku boskiego i zostać ogniwem pośredniczącym między stwórcą i ciągłą kreacyą, z własnodzielną myślą i czynnością. Jasnowidzenia magnetyczne są widzenia z takiego świata pośredniego.

Z tego przedstawienia nauki Bochwica o nieśmiertelności duszy silnie przebija pierwiastek słowiański, złożony w wyobrażalności i w żywocie wiecznym ducha. Tą cechą sam już początek filozofii polskiéj wyższym jest w wypadku od filozofii czystego rozumu, która z żywota wiecznego zrobiła abstrakcyą, a duchowi wszelakiéj odmówiła wyobrażalności. Żywot po śmierci, wedle Bochwica, jest dalszym żywotem ducha, a nie martwą tożsamością jakiegoś abstrakcyjnego istnienia; — jest ciągłym dobieraniem się wiecznéj szczęśliwości, a nie odrazowym przejściem do niéj, niby powrotem ducha skończonego do ducha nieskończonego.

Wszelako te głębsze pojęcia autora Myśli mojéj, wydają się jakby jasnowidzenia, i nie są wynikiem prawd, któreby w system ujęte, koniecznością swą przekonywały. Bochwic nie dotknął ni kategoryi materyi, ni kategoryi ducha; zbył siebie, że to, co stanowi w nas pierwiastek życia, z materyi pochodzić nie może, a więc trwać musi i po za grobem, z czego wnosićby wypadało, że musi być niewidzialne, niemateryalne. Jakieby zaś mogło być dalsze, rozwijające się do doskonałości istnienie ducha bez materyi, tego pytania sobie autor nie zadał.

Część filozofii jego praktyczna o wiele niższéj jest warto-

ści. Są to rozprawy nad kilku przedmiotami z filozofii moralnéj, n. p. o szanowaniu cudzéj własności, o godności moralnéj człowieka, o szanowaniu ustaw rządowych kraju i t. p. Przegląda wszakże i tu wszędzie narodowe zapatrywanie się na rzeczy. Gdy autor twierdził (II. 95), „że nieszczęście mimowolne, powszechne, do natury ludzkiéj przywiązane, znosić należy z religijną rezygnacyą, iż Bóg, powszechny ojciec, nie nasyła zapewne cierpień i nieszczęść napróżno i nie bez celów“ — któż w tym orzeczeniu nie widzi spokojnéj rezygnacyi ludu słowiańskiego, co tyle wieków znosił niewolę i jarzmo u swoich i cudzych? Jest to myśl omdlała, bezsilna, ale z łona słowiańskiego ducha wydobyta.

Głębiéj i prawdziwiéj ocenił Bochwic (II. 86) stanowisko czystego rozumu: „Zbyteczna ufność rozumowania — powiada — i uznanie go za jedynego przewodnika i prawodawcę, ściągnęłaby w społeczność wszystkie zbrodnie i zamięszanie, wyobrażające straszne moralne chaos. Rozum, nieuległy prawu i sumieniu, zostałby najstraszniejszą plagą ludzkości, w podstępach i przewrotności nieznającéj granic, — poświęcający wszystko dla egoizmu. — Obdarzony jest człowiek sumieniem, a rozum ma zadanie ten głos boski w sobie wysłuchać, wyrozumieć, wiernie wykonać i w prawodawstwo społeczne zamienić; bo sumienie i przeczucie — ten wieszcz niebieski — ten anioł-stróż, dany człowiekowi, wówczas nim rządzi, gdy mu człowiek powierza swoją wolę z ufnością, z przekonaniem i wiarą; nigdy zaś nie zmusza człowieka siłą i gwałtem, czyniąc ślepym narzędziem istoty wolnéj i myślącéj.“ — Sumienie było u Trentowskiego głosem jaźni, czyli głosem wewnętrznego człowieka; Cieszkowski położył także przycisk na sumienie, i nazwał je środkowym punktem osobowości ducha. I Bochwic, jak widzimy, sumienie miał za głos objawienia, i kazał poddać pod nie rozum. Filozofia słowiańska, zdaje się, podniesie sumienie do pierwiastku filozoficznego, i znajdzie tam węzeł widomego i niewidomego świata.

Królikowski Ludwik złożył filozoficzne pojęcia swoje w piśmie, poświęconym zasadom społecznym, które Polską

Chrystusową nazwał.* Pismo św. jest podstawą i regułą jego nauki społecznéj. Ewangelia Chrystusa jest rzeczywiście słowem bożym, które przez Chrystusa narodom objawionym zostało, a zadaniem i ostatecznym celem rodu ludzkiego jest, żyć wedle przepisów ewangelii i dążyć do osiągnienia królestwa niebieskiego. Wszystka inna mądrość, która nie jest mądrością ewangelii, jest fałszywa mądrość, nie idzie z Boga, ale z szatana. Tą mądrością ludzką, szatańską, stało się, iż dotąd przepowiednia Chrystusowa, przyjście królestwa niebieskiego — nie ziściła się, że ludy odbiegły od chrześciaństwa, że nie są to uczniowie Chrystusowi, ale poganie ochrzceni, i że dopiero Słowianie, a między nimi Polacy — ten lud-męczennik i lud-łazarz — powołani są do pracowania w winnicy Pańskiéj i przyspieszenia królestwa Bożego. Ztąd nazwa pisma: Polska Chrystusowa, obejmującego różne bez związku artykuły, atoli pod jedną fundamentalną myślą przeprowadzone.

Na pozór zdawałoby się, że mamy przed sobą filozofa ze szkoły religijnéj, która poddaje rozum w służbę dogmatu. Mickiewicz w prelekcyach swoich policzył nawet Królikowskiego do rzędu Solgerów, Szleglów i tym podobnych filozofów religijnych. Tak nie jest. Królikowski tak mało do filozofów religijnych policzonym być może, że raczéj religią znosi. Królikowski to St-Simon wśród Francuzów, to Bruno-Bauer wśród Niemców.

Religia u wszystkich narodów była powiązaniem (religią) ludzkości z Bogiem, świata widomego ze światem niewidomym. U Królikowskiego jest religia powiązaniem się ludzkości między sobą w królestwo boże tu na ziemi; czyli jest powiązanie się ludzi i narodów w społeczność najdoskonalszą, wśród któréj Chrystus zamieszkuje. Mickiewicz ** zarzuca autorowi, że nigdzie nie wytłómaczył się jasno względem głównych dogmatów religii chrześciańskiéj; że nie można dostrzedz wyraźnie, jak pojmuje sobie żywot pośmiertny, szczęśliwość

* Pierwszy poszyt tego pisma wyszedł 1842 r.
** Kurs trzecioletni 1842-3, str. 200.

wieczną. — Domaganie się takie w systemie Królikowskiego miejsca całkim mieć nie może, bo on zniósłszy pierwotne znaczenie religii, jako związek widomego i niewidomego świata, zniósł tym samym istnienie świata niewidomego. Jego świat niewidomy jest przyszłość tu na ziemi, nie tam gdzieś w urojonych sferach zaziemskich; jego szczęśliwość wieczna nie jest jednostkowa, ale społeczna, powszechna, i ma być tu na ziemi, nie w niebie. Przed tym rajem, nie na tamtym, ale na tym świecie, stoją zastarzałe potęgi tego świata na straży i odpędzają nas mieczem katowskim od bram królestwa Bożego. Umarli ewangeliczni, to nie umarli ciałem, ale umarli na duchu, to chodzące trupy; — za takich tylko umarłych modlimy się, aby ich światłość wiekuista oświeciła, i takich tylko umarłych będzie zmartwychwstanie do żywota wiecznego. * Wyraźnie powiada: „Chrystus nie przyszedł łowić i zbawiać duszyczki, nie przyszedł dla jednéj kasty, ani jednego narodu, ale dla powszechnego zbawienia całego rodzaju ludzkiego — dla powszechnego odrodzenia duchowéj całéj ludzkości — dla zbudowania wiecznego królestwa bożego, gdzie wola żadnego człowieka nie będzie mogła panować, ale gdzie będzie królował wiecznie sam ojciec niebieski ze swoimi wybranymi, panującymi z nim wszechwładnie nad światem, przez doskonałe jemu posługi.“ — „Nie ma żadnego zbawienia dla osobników! Kto popada w wyosobnienie, wyłączność i przywileje, przestaje należeć do ludzkości, i jest względem niéj trupem, a najczęściéj pasożytem, złodziejem i zbójcą.“ — „Kto myśli przedewszystkim o zbawieniu swojéj duszy, głupim jest samolubem; bo zbawienie każdego pojedyńczego człowieka jest wcielone w zbawienie społeczeńskie. I kto żyje pośród spółeczności bogobojnych i świątobliwych ludzi — pośród społeczności, w któréj wszyscy są zbawieni, może być pewnym także swojego zbawienia; bo wszyscy, jako bogobojni i świątobliwi, naprowadzając go całą swoją usilnością na drogę zbawienia, zbawić go muszą.“

Widoczna więc, że Królikowski nie przyjmuje zbawienia

* Pismo przytoczone Królikowskiego str. 17.

w myśl religii, ale że bierze zbawienie społeczne tu na ziemi. U niego nie ma zatym jednostkowéj nieśmiertelności, ale jest nieśmiertelność rodzaju ludzkiego, w którym Bóg żyje odwiecznym prawem swoim. Religia zatym, podobnie jak u St. Simonistów, zamienia się na teoryą społeczną, na powiązanie ludzi między sobą, dla sprowadzenia szczęśliwości z niebios na padoł ziemi. Ewangelia objawia do tego drogi i środki. Początek takiego społeczeństwa podaje się wedle słów Zbawiciela: „gdzie jest dwóch lub trzech zgromadzonych w imie moje, tam ja jestem w pośrodku nich." Usposabiamy się zaś do królestwa bożego przez pokutę, post i modlitwę.

Wyraz modlitwa, pochodzi od dawnego wyrazu *modła,* tyle co kształt, wzór, model. Podług tego modlić się, znaczy zupełnie toż samo, co się kształcić — przechodzić ze stanu barbarzyństwa i pogaństwa do stanu wzoru doskonałego, do którego nas Chrystus powołał, do którego wskazał nam drogę, i którego przedstawił nam w swojéj osobie żywy przykład. Modlić się więc, jestto wzorować się na obraz i podobieństwo boże; jestto sięgać duchem szczytu doskonałości, „bądźcie doskonałymi, jak Ojciec wasz niebieski doskonały jest." — Modlitwa nie jest zabawą z Bogiem, jak to niezbożnie wyrzekli bogosławcy (teologowie), lecz jest najwyższym wysileniem ducha człowieczego; jest nieustannnym rozważaniem i objawianiem w uczynkach nieskończonych przymiotów Boga. Kto się modli w celach osobistych, ten jest bałwochwalcą, ten odstępuje od czci prawdziwego Boga, który jest miłością; bo miłość jest poświęcenie się za braci swoich i o to poświęcenie Boga błagać należy. Nie ma w świecie większych samolubów nad dzisiejszych nabożnisiów, którzy wlepiwszy oczy w niebo, nie troszczą się bynajmniéj o to, co się z ich braćmi dzieje na ziemi; nie zajmują się nimi wcale, chyba tylko wtenczas, kiedy podług swojego mniemania, mogą swoje miłosierdzie umieścić na lichwę, ułatwić sobie i pomnożyć środki zbawienia osobistego.

Człowiek żyje moralnie i materyalnie tym wszystkim, co już przed nim zdobytym zostało. Sam sobie zostawiony byłby bezwładny. Taka bezwładność byłaby i w doskonałości reli-

gijnéj, czyli społecznéj, gdyby człowiek nie przyjął wiary świętéj, to jest wiedzy objawionéj prawdy i sprawiedliwości bożéj. A zatym bez wiary nikt nie może być zbawiony. — Żaden człowiek nie prześciga własnym rozumem ludzkości, bez nauki, wzoru i skazówki; podobnie nikt bez Chrystusa nie wzniesie się samodzielnie do jego nauki. Ztąd téż nikt bez wiary w Chrystusa, żywota wiecznego ujrzeć nie może, i wszelka modlitwa dopiero przez Niego skuteczną i zbawienną się staje. Aby zaś to nastąpiło, potrzeba naprzód chrztu z wody, to jest obmycia się z plugactw starego pogańskiego świata, wyprzysiężenia się szatana, to jest książęcia tego świata; a dopiero w tym stanie łaski dojść można do Chrystusa i ochrzcić się z ducha do działania w imie Chrystusowe.

Ludzie tak usposobieni, połączeni miłością braterską, stanowią kościół Chrystusów. Modlitwa pojedyncza jest bezwładna, ale modlitwa ludu całego, stanowiącego kościół, jest silna i skuteczna. — Człowiek jest wszystkim przez kościół, a niczym przez siebie samego. Wyłączność i osobnictwo jest jego śmiercią duchową, a doskonałe zespołecznienie się braterskie z drugimi jest jego żywotem. Jedynym spojem ludu jest prawda i sprawiedliwość ewangieliczna. Wszelkie towarzystwo ludzkie, bez tego spoju, jest kupą ślimaków zamkniętych w swoich skorupach. Ztąd potrzeba pobożnych schadzek, aby się spólnie modlić i porozumiewać w prawdzie i w sprawiedliwości. — Potrzeba wspólności we wszystkich usiłowaniach jest tak wielka, iż sami nawet złodzieje i zbójcy, dla osiągnienia swoich celów, łączą się w bandy i organizują w jedno nierozerwane ciało. — Gdy nastąpi powszechne połączenie się ludzi bratnią miłością, będzie to stan, o którym pismo powiada: że czego oko nie widziało, czego ucho nie słyszało i czego dotąd żaden rozum nie pojmował, to wszystko Bóg zgotował tym, którzy go miłują.

Ludzie taką miłością braterską powiązani nazywają się świętymi. Obcowanie tych świętych jest komunią, którą sam Chrystus ustanowił. Bezbożni nie wnijdą nigdy do téj wspólności, do któréj nas Zbawiciel powołał. — Kto przystaje godnie do komunii, ten łączy się z Chrystusem żywym i całym,

bo Chrystus jest przytomny w kościele swoim, — ten dostępuje godności Syna Bożego i nabywa prawa do największego w świecie wszechwładztwa, do królowania z Ojcem niebieskim. Kto przystępuje do komunii Chrystusa, powinien wyrzec się siebie samego, swéj rodziny i tego wszystkiego, co miał miłego w świecie, kłamstw i oszustwa; powinien być bez grzechu i w stanie łaski.

Aby się do takich poświęceń przysposobić, trzeba się spowiadać przed Bracią z grzechów swoich i czynić pokutę przez umartwienie ciała, albowiem ciało z duchem najściśléj połączone. Cała teorya królestwa bożego, cała tajemnicza droga, prowadząca nas do żywota wiecznego, na tym polega, że nikt nie może przystąpić do komunii, dopóki się ze wszelkiéj nieprawości nie oczyści przez pokutę. Komunia świętych jest najpewniejsza, najkrótsza i jedyna droga do wiecznego zbawienia każdego ludu, którą już Chrystus wskazał żydom do wiecznego oswobodzenia ich ojczyzny. Ta téż jest droga, na któréj wszyscy ludzie dobréj woli zjednoczą się w Chrystusie, zejdą w jedną powszechną owczarnię, i połączą w jedną bratnią rodzinę: tak, iż odtąd nie będzie już więcéj między ludźmi ani panów i służących, ani ciemięzców i niewolników, ani pogan i żydów, ani bogaczów chorujących ze zbytku i ubogich umierających z głodu, ani mężczyzn i niewiast; — ale wszyscy bez różnicy osób, płci i stanu, będą Bracią w Chrystusie, synami Bożymi i dziedzicami królestwa bożego, jako sam Chrystus.

W tym zestawieniu nauki Królikowskiego, religijno-społecznéj, którąśmy po części własnymi słowy autora przytoczyli, pokazuje się całe jego stanowisko. Filozofia rozumu podobnie rozwiązała religią, rozwiązawszy wszystkie jéj formy, i pozostała na tym stanowisku krytycznym, ratując się samą abstrakcyą, jak np. Dawid Strauss, który pisał o tym, co nie zaginie nigdy w Chrystyanizmie, (*über das Unvergängliche im Christenthum*); a to, co zaginąć nie ma, podał jako samą myśl, samą ideę.

Królikowski stawa daleko wyżéj. On abstrakcyą tego, co

jest niezagubne w ewangelii, krystalizuje zaraz na formy, ale już nie na formy religijne, które rozum rozwiązał, lecz na formy społeczne. Słowo boże nie jest mu ewangelią dla tamtego, ale dla tego świata, i nie idzie mu o zbawienie duszy człowieka, ale o zbawienie ludzkości. Tym kierunkiem stawa Królikowski po praktycznéj stronie filozofii, i robi najwidoczniejsze przejście od teoryi do praktyki, albowiem całą treść teoretyczną filozofii, — bo ta sama jest i w religii — cały zasób niewidomego świata sprowadza w stosunki społeczne.

Teoretycznych swoich wyobrażeń nie wypowiedział dla tego nigdzie. Pokazuje się jednak, że uznanie wszystkich ludzi bierze za dowód istnienia i wszechmocności Boga; że Bóg jest całkowitą znajomością prawdy i nieskończoną mądrością, stwórcą świata i ludzi. A że człowiek jest istotą ograniczoną, wiara więc jego nie może rozciągać się w nieskończoność, nie może objąć zupełności prawdy, — musi się ograniczyć obrębem człowieczeństwa, i tkwić wiecznie w celach powszechnych i spólnych wszystkim ludziom, tj. w doskonałéj społeczności, w któréj jedynie każdy człowiek spełnić może swoje przeznaczenie, (zeszyt I. str. 53).

Poznanie Boga pozostawił zatym autor, jako nie mogące być pojęte, po za sferą badań ludzkich, i sądzi, że z tego właśnie względu myśl ludzka do téj sfery sięgać nie powinna, ale że od samego stwórcy ma w szukaniu szczęśliwości społecznéj zakreślone koło dociekań swoich. Iż tak jest, bierze autor dowód z ciągłych i nieustających poświęceń tych wszyskich, co dla dobra ludzkości pracowali i śmierć krzyżową ponieśli. „Musi przeto być w ludzkości niezmierna i niczym nie wstrzymana potęga, która ją pomimo srogiego miecza ciemięźców, coraz wyżéj wznosi, do Boga zbliża i do królestwa bożego na żywot wieczny wprowadza. Ta potęga musi być większą od wszystkich tego świata potęg, — musi być prawdziwie potęgą bożą, kiedy zdoła ciągle, przez tyle wieków, wywoływać w sercach prawych poświęcenia, przewyższające wszystkie złości i zbrodnie wszelkiego rodzaju złoczyńców. Błogosławione niech będzie na wieki miłosierdzie boże, które tak wielką potęgę w nas wlało i ciągle ją utrzymuje!“

Właśnie ten dowód powinien był zwrócić uwagę autora, że gdy duch w nas działający, jest duchem Boga, nie może umierać z ciałem; że gdy poświęcania pojedyńczych ludzi, ich męki i śmierci krzyżowe, torują ludzkości drogę do żywota wiecznego, zasługa tych ludzi trwać musi wiecznie, i duch, co to wykonał, nie umiera z ciałem, na drzewie hańby rozpiętym; — że jeżeli nakoniec, jak autor twierdzi, miłość takie poświęcenia wywołuje to ta miłość rodzaju ludzkiego z życiem kończyć się nie może.

Autor przyjmuje, że człowiek cuda robić zdolny, przez potęgę ducha nad materyą. Tę potęgę nadaje wiara silna w wszechmocność Boga, i stawanie mu się podobnym przez wyparcie się siebie samego. Wola człowieka wtedy może cudów dokazywać. Na dowód bierze cuda w piśmie Ś. przytoczone i magnetyzm zwierzęcy. Sądzi, iż gdy magnetyzm, — który dotąd do osobistych widoków i przez osobnicze osoby był doświadczany, — lud pobożny zechce doświadczyć, że skutki cudowne daleko będą ogromniejsze. Magnetyzm wtenczas przestanie być żwierzęcym, a okaże się jako duch boży, jako miłość boża wszystko ożywiająca i wszystko utrzymująca. Całe zgromadzenia napełnią się wtenczas duchem świętym, jak było za czasów apostolskich. *

W rozumieniu autora cud nie jest potęgą jednostkowego ducha nad materyą, ale jest zstąpieniem Ducha Ś. na ducha naszego, a zatym obcy, boski pierwiastek jest cudotwórczy, sam zaś duch nasz niemożen cudu. Inaczéj byłby musiał przyjąć istnienie ducha w nas, którego cel nie mógłby się ograniczać na pobyt ziemski w ciele ludzkim. Lecz autor odrzucił całkim jednostkowego ducha. Powiada, że człowiek składa się z ciała i ducha w jedni, że te rozdzielić się od siebie nie dadzą, same tylko marzenia filozofów rozdzielały ducha od ciała. Czemuż jednak przypuszcza zstąpienie Ducha Ś. na ducha samego, nie na ciało?

Autor nie pojmuje zatym jednostkowego ducha, jako ducha Bożego, i tylko widzi ducha przedmiotowego w ludzkości,

* Zeszyt I. str. 51.

rozdzielonego na dwa przeciwne pierwiastki, jakby na *Ormuz i Ariman;* na królestwo Boga i królestwo szatana, a szatanem jest duch ludzki bez Boga. Wszelako przyjmuje zwycięztwo dobrego nad złem i wiarę w przyszłe, jak twierdzi, niedalekie panowanie królestwa Bożego.

Ta wiara przechyliła autora na stronę mystycyzmu. Powiada nam, że dnia 27. Września 1841 w kościele katedralnym Paryzkim okazał się cud, cud niepojęty dla chrzconych i niechrzconych pogan. W tym dniu Andrzéj Towiański i Adam Mickiewicz wystąpili publicznie, jako posłannicy Pana odwiecznego. Po odbytéj spowiedzi i po uroczystym przystąpieniu do Komunii Ś., zapowiedzieli oni najpobożniéj, iż stało się już przed Bogiem wieczne ludów zbawienie. „Pokutujcie więc bracia, módlcie się, spowiadajcie i do Komunii Ś. przystępujcie“ (str. 122 i następne).

Z Towianizmu przejął także Królikowski całą swoją naukę o złych duchach (str. 29), przez których ludzie są opętani, i dzieli je na różne klasy, a między nimi najpospolitsze dziś uważa duchy nieme, które najwięcéj uciekają przed krzyżem Chrystusowym. Nie można zaprzeczyć, iż w tym wszystkim, co tu autor powiedział, jest wiele i głębokiéj prawdy, atoli, gdy namiętności i ułomności ludzkie na duchy przeformował, napełnił świat tylu szatanami i opętanymi, iż ziemię, zda się, w piekło zamienił, w którym jednak chce przeprowadzać królestwo niebieskie. Kształtujący pierwiastek słowiański przesięgnął tu skazówkę rozumu. Autor radzi w rzeczach wątpliwych nie zapytywać się nigdy swojego serca, ani kusić się wyświecać ich pochodnią swojego osobniczego rozumu; z równym prawem możnaby powiedzieć, aby w nich człowiek nie popuszczał cugli wyobraźni swojéj.

Do słowiańskiego kierunku należy w Królikowskim nauczanie jedności myśli i czynu, i kładzenie wagi na sam czyn. „Jeżeli — powiada — jaki pisarz lub nauczyciel, nie daje korzystnego świadectwa o sobie z własnych swoich uczynków, dla naszego duchowego bezpieczeństwa, bez najmniejszego nawet poprzedniczego badania, powinniśmy odrzucić wszelkie jego teorye, gdyż z plugawego naczynia nic czystego wypłynąć, ani też

z ust niezbożników żadna zbawienna nauka wyjść nie może.“ Tudzież słowiańskim jest utrzymywanie, że w ludzie złożoną jest wszelka potęga duchowa, i że z niéj tylko wyjść może zbawienie. „Lud wszędzie i zawsze nosi w sercu swoim te święte zarody żywota wiecznego i królestwa bożego, do wzbudzenia których lada promyk niebieskiego światła jest dostateczny. A jeżeli lud dzisiejszy nie idzie za Chrystusem, jedynie ztąd pochodzi, iż go nigdy przed sobą nie widzi, ani w kościele, ani na rynku, ani przed dzisiejszymi Herodami i Kaifaszami, ani nawet umierającego na rusztowaniu, dla dania świadectwa prawdzie, w obronie ubogich i uciśnionych.“

Nie słowiańskie, ale obce, francuzkie z czasów Woltera i Holbacha, jest zerwanie stosunku z niewidomym światem, przez zniesienie nieśmiertelności duszy i żywota wiecznego po śmierci. Świat przed objawieniem się ewangelii wedle takiego systemu nie miał żadnego celu; i po jéj objawieniu, owa tylowieczna walka, którą się dorabia ludzkość tu na ziemi żywota wiecznego, celu nie ma. Bo którzyż się to dorabiają tego żywota? — oto ci ludzie, te pokolenia i narody, które pomarły, w nic się obróciły, i nie doczekały się żywota przez 18 wieków, a choć się i przyszłe doczekają, byt krótkotrwały na ziemi, będzie zapełnieniem całéj szczęśliwości narodów, ale nie ludzi.

Widzimy tu na jaśni przeciwnożność Królikowskiego ze zdaniem Kazimierza Perier, któreśmy w 1. dziale przytoczyli, że człowiek jednostka jest nieśmiertelna, ale szczegół naród nieśmiertelności nie ma. Autor nasz przeciwne ma zdanie: ludzkość jest celem Boga, nie człowiek; a ludzkość tylko na tym świecie byt swój ma nieśmiertelny, człowiek, jako jednostka niknie, aby zaś pracował dla ludzkości, nie dla siebie, wlał Bóg miłość rodzaju ludzkiego w pierś jego. — Są to dwie jednostronności, które przyszła filozofia znieść przez wyższe pojęcie powinna.

Inkonsekwencye z jednostronności Królikowskiego wypływające są te: że przyjąć musiał nieśmiertelnie odmładzający się rodzaj ludzki; — że osięgnienie żywota wiecznego, które sam pragnie mieć jak najbliższym, właściwie nigdy osięgnio-

nym być nie powinno: bo dziś ma ludzkość cel, to jest osiągnienie tego żywota szczęśliwości; ale po jego osięgnieniu, jakiż cel mieć będzie? — że, aby szczęście ludzkości nie było idealne, powinno ze szczęśliwości pojedyńczych osób, ludzkość składających, powstawać, a taki stan zupełnego szczęścia, dopóki człowiek jest człowiekiem, nigdy być nie może.

Z całego nakoniec systemu, jeżeli nie posądzimy Stwórcę, że dla igraszki ród ludzki do bytu wywołał, nie widzimy, czemu jest złe na świecie; czemu człowiek z wrodzonymi dobrymi chęciami wśród tego złego w błąd, nałóg i przewrotność popada; czemu ludzie, miłujący lud, przez krew i męki poświęcać się muszą za Chrystusa królestwo. Samego autora te uwagi uderzyły, bo powiada: (zeszyt I. str. 20). „Dla czego zaś Opatrzność człowieka takim mieć chciała, to może nawet i w królestwie Bożym odgadnionym nie będzie."

Króiikowski wziął zatym powołanie nie filozofa, ale apostoła, ogłaszając zbliżenie się królestwa niebieskiego na ziemi. Tym stanowiskiem czyni bezpośrednie przejście do *Messyanizmu,* którego autorem jest Hoene-Wroński, rodem z Wielkopolski, a naśladowcą Bukaty.

Wroński należy do najekscentryczniejszych geniuszów wieku naszego, mąż rozległéj wiedzy i wielkich zdolności. Hoene-Wroński pisze tylko w języku francuzkim. Od r. 1810—1818, wydał w Paryżu szereg pism matematycznych, stanowiących jego filozofią messyaniczną. Roku 1818 zaczął wydawać pismo peryodyczne *Sphinx,* które się zakończyło polemiką bardzo materyalną, bo pieniężną, w procesie z uczniem Wrońskiego. Roku 1829 wydał: *Problème fondamental de la politique moderne;* tu złożone dopiero skazówki nauki messyanizmu. Dopiero po rewolucyi Lipcowéj 1831 roku, wystąpił autor z samym systemem, wydał *Prospekt* i *Prodrome du messianisme.* W téj części wykazał obecny stan społeczeństwa i ostateczne cele ludzkości. Ku rozpowszechnieniu nowéj nauki wydawał tak nazwane *Bulletins messianiques,* mające być przedmiotem rozbioru ustnego kwestyi messyanizmu. Drugi tom systemu, zawierający: *Metapolitique messianique,* ukazał się 1840 r., i obejmuje filozofią polityki, czyli ostateczne cele

nauki stanu. Osobno wydrukowane zostały z tego tomu: 1) *Tableau de la philosophie de l'histoire;* 2) *Tableau de la philosophie de la politique;* 3) *Secret politique de Napoléon.*

Autor sam powiada w Prolegomenach, że wykład idei Napoleońskiéj źle zrozumiany, naprowadzał na zbrodnicze zamiary; że im autor chciał zapobiedz i wydał na ten cel dziełko *Faux Napoléonisme,* ale, że takowe spóźniło się, i wyszło po wypadku w Boulogne, czyli po wybuchu spisku księcia Ludwika-Napoleona. Roku 1842 wyszły *Prolegomènes du messianisme,* czyli *Le destin de la France, de l'Allemagne et de la Russie.* Przedmiotem ostatniego dzieła jest: zupełne ugruntowanie prawdy na ziemi i zrealizowanie filozofii bezwzględnéj, uzupełnienie religii, reforma umiejętności, wyłożenie dziejów, odkrycie ostatecznego celu państw, oznaczenie bezwzględnego uwarunkowania człowieka i odsłonienie przeznaczeń narodów. Tą treścią Prolegomena są tymczasowym rozwinięciem trzech następnych tomów nauki messyanizmu, które sobie autor wydać zamierzył, pod następującymi tytułami; III) *Paraclétisme messianique,* miała to być filozofia religii, i dopełnienie starego i nowego testamentu; IV) *Genése messianique,* miała to być filozofia historyi, czyli wywód rodzaju ludzkiego od jego początku, aż do ostatecznych celów człowieczeństwa; V) *Apodictique messianique,* mająca stanowić całość filozofii bezwzględnéj, czyli ugruntowanie niewzruszonéj prawdy na ziemi. W tym Pentateuchu objął Wroński rozległy system nauki swojéj * i nadał jéj tytuł: *Messianisme, union finale de la philosophie et de la religion, constituant la philosophie absolue.*

Już z samego bibliograficznego przedstawienia nauki Wrońskiego widzimy, że założył sobie ten sam cel, co Królikowski, to jest ostateczne uszczęśliwienie, czyli zbawienie rodzaju ludzkiego, dla tego tamten nazwał naukę swoją *Polską Chrystusową,*

* Sprawozdanie i recenzya téj nauki wyszły przez Trentowskiego w piśmie czasowym rok 1844, zeszyt II., III. i IV.; — tudzież osobno przez Bukatego. Oba sprawozdania ukazały się przed wydaniem Prolegomenów, obejmujących 584 stronnic w wielkim oktawie.

Wroński zaś *Messyanizmem.* Obydwaj wskroś przejęci nienormalnym stanem dzisiejszego społeczeństwa, zaradzić mu postanowili, odchylając wiodące ku temu drogi i środki. Królikowski widział w nędzy i ucisku ludu, panowanie szatana, a w pismach i naukach oświaty dzisiejszéj widział bandę łotrów czartu służących, i dla tego ogłasza, jak pojmować należy ewangelią — słowo boże, aby królestwo boże sprowadzić na ziemię. Wroński widzi w świecie *antinomią* społeczną, to jest walkę na zabój dwóch stronnictw przeciwnych, znanych pod nazwiskiem Wigów i Torysów, Republikanów i Monarchistów, Demokratów i Arystokratów, Liberalnych i Serwilistów, zgoła Wolnomyślących *(liberaux)* i Wstecznych *(illiberaux);* — widzi wśród tych stronnictw bandę doktrynerów *(une bande d'hommes mysterieux),* którzy chcą obalić wszystką moralność, politykę, filozofią i religią, aby zaprowadzić na ich miejsce panowanie złego i sprowadzić upadek moralny człowieka * — i dla tego ogłasza nową naukę, mającą uwolnić narody i ludzi od owéj walki, przynieść zbawienie rodzajowi ludzkiemu, wskazując mu ostateczne jego przeznaczenie. Otóż filozofia Wrońskiego, biorąc na siebie takie posłannictwo, niby posłannictwo messyasza, bierze miano messyanizmu, i dla tego tymi słowy rozpoczyna wstęp (Prodrom) do messyanizmu: *Enfin, après de si longues tenébres, pouvons nous esperer, que la lumière va paraître sur la terre.*

Rozleglejsze jest Wrońskiego widzenie rzeczy i filozoficzniejsze, niżeli jest nauka społeczna Królikowskiego. On i owszym tego rodzaju naukę, jak jest Polska Chrystusowa, policza do wolnomyślnych, którzy nie uznają żadnéj innéj prawdy, tylko prawdę z samego doświadczenia wypływającą, i dla tego nie przyjmują żadnego dobra moralnego, krom tego, które z ziemskiego interesu ludzkiego wypływa. Są to ludzie, wedle niego, nie pojmujący żadnéj zaświatowości, ani pojmujący Boga. Religia dla nich jest nauką społeczną, mającą na celu ziemskie, a nie niebieskie zbawienie. **

* Prolegomena str. 52.

** *Prodrome premiére partie p. 2 et 3.*

Tym sposobem kierunek nauki Królikowskiego jest wedle Wrońskiego kierunkiem jednostronnym, jednym z tych, który z przeciwnym stronnictwem prowadzi walkę na zabój. Zadaniem zaś messyanizmu jest zniesienie *antinomii* społecznéj, to jest téj walki przeciwieństw, wśród społeczności ludzkiéj, wykazując, jakie jest ostateczne przeznaczenie ludzkości. Ze względu na ten cel nazywa Wroński naukę swoją filozofią ostateczną, zupełną, uniwersalną. Może się to dzieje siłą przekonania, że filozofie występują z tą pretensyonalnością ostatecznego i jedynie prawdziwego systemu. Uczniowie Kanta nie widzieli nic wyższego nad Kanta, a szkoła Hegla filozofią mistrza swego także końcem filozofii nazwała. Późniéj widzieliśmy filozofię u n i w e r s a l n ą, która nawet wszystkim innym miana filozofii odmówiła. — Wroński podobnie utrzymuje, że dotąd filozofie były rozumowaniem bez celu, i że dopiero m e s s y a n i z m stanął na podwalinach niewzruszonych, i stał się prawodawcą wszystkich umiejętności. * On bowiem rozwinął pierwszy w całéj dokładności i rzeczywistości u n i w e r s a l n e p r a w a wszystkich umiejętności: matematyki, historyi, polityki, religii, pedagogiki, i ostatecznego celu ludzkości.

W pierwszéj części Prolegomenów autor messyanizmu tak mówi o swojéj filozofii: „Nowa i może ostatnia nauka filozoficzna pojawia się dziś we Francyi. Wyrasta bezpośrednio z wielkich wypadków filozofii niemieckiéj, i zbieża do ostatecznego wypełnienia wiedzy ludzkiéj. Podstawą téj nauki jest a b s o l u t (*l'absolu*), czyli bezwarunkowy pierwiastek (*le principe*) wszelkiéj rzeczywistości; jéj celem zaś odkrycie ostatecznych przeznaczeń (*destinées finales*) rodzaju ludzkiego. Ze względu na swą podstawę zowie się filozofią b e z w z g l ę d n ą (absolutną), a ze względu na cel m e s s y a n i z m e m.“

* *Ce qui forme surtout une base solide et immuable, propre à garantir l'établissement public et indestructible de la doctrine du messianisme, c'est, que pour la première fois, parmi tant de doctrines philosophiques, qui ont été produites jusqu'à ce jour, la philosophie absolue, qu'offre le messianisme, se présente comme une legislatrice positive des sciences, Prolegomènes p. 35.*

„Jako filozofia bezwzględna, jest spekulacyjną i odsłonić powinna pierwiastki twórcze tego wszystkiego, co jest i co świat stanowi, czyli położyć zasady filozoficzne wszelkich nauk przyrodzonych, i matematycznych, i okazać, że wszystko da się wyprowadzić z jednego, najwyższego fundamentalnego prawa. W tym charakterze jest prawodawczynią rozumu ludzkiego i twórczynią prawdy. — Jako messyanizm jest filozofią praktyczną i odsłania kierunki ostateczne wszystkich tych rzeczywistości, które człowiek, jako istota rozumna i twórcza, wyprowadza i świat dopełnia. W tym charakterze jest prawodawczynią woli ludzkiéj, kładzie podstawy wszystkich nauk moralnych, i jest twórczynią dobra."

„Dwa te działy filozofii zbiegają się w trzecim, będącym ich najwyższą spójnią i tworzą filozofią teologiczną, która stanowi harmonią spekulacyi i praktyki, bezwładności natury i samodzielności rozumu, konieczności i wolności całego świata. Harmonia ta odzywa się w człowieku we formie uczucia jako piękno, a we formie poznania jako porządek."

Oto naznaczony wielki, rozległy system nauki Wrońskiego, którą rozwinął metodą, jak ją sam nazywa *genetyczną*. Jest to znowu metoda dyalektyczna Hegla, i sam autor przyznaje, jako ją sobie przyswoił z najnowszéj filozofii niemieckiéj. *

Pierwsza dyalektyczna trójca Heglowska jest: byt, niebyt i rozwieranie się (w znaczeniu stawania, tworzenia się), *Sein, Nichtsein, Werden.* U Wrońskiego jest twierdzią prawo najwyższe (*la loi suprème*) odpowiadające abstrakcyi bytu; przeciwtwierdzią jest zadanie powszechne (*le problème universel*), odpowiadające abstrakcyi niebytu; spójnią jest harmonia albo celowość ostateczna (*le concours final*), odpowiadająca rzeczywistości dziejów.

* *Quant à sa forme, elle réalise enfin et suit elle-même, dans sa partie systematique, la vraie méthode génétique, telle, qu'on l'a entrevue, du moins comme problème, das les derniers progrès de la récente philosophie germanique. — Prolégomenes p. 45.*

Sama trójcowość (*trichtonomia*) nauki Wrońskiego jest téj metody wypadkiem, bo filozofia spekulacyjna ma za przedmiot odsłonienie najwyższego prawa, filozofia praktyczna jest zbadaniem zadania powszechnego, a filozofia teleologiczna ma wykryć ostateczną celowość wszystkiego. Ta metoda jest kluczem całego messyanizmu. Różnica jéj od metody Heglowskiéj widoczna. Nie jest ona postępem genetycznym w sobie, bo nie jest ruchem saméj wiedzącéj się myśli, ale jest objawioną rozumowi troistością najwyższéj rzeczywistości, mającéj najwyższe prawo, jako odwieczną modłę i teoryą swoją; powtóre, najwyższe zadanie w urzeczywiszczaniu się w świecie pojawów, czyli praktykę swoją w czasie się objawiającą, i nareszcie harmonią najwyższą obojga, jako ostateczną celowość. — W innéj formie są tu Trentowskiego trzy światy: idealny, realny i boski.

Wroński tą metodą, zastósowaną do nauk matematycznych, zrobił w nich ogromną reformę. Dociekł najwyższego prawa ilości matematycznych objętego formułą:

$$F_X = A_0\, \Omega_0 + A_1\, \Omega_1 + A_2\, \Omega_2 + \ldots\ldots$$

w niéjześrodkowana cała matematyka i wszystkie inne formuły dadzą się z niéj wyprowadzić. Jest to prawo twórcze wszystkich ilości (*loi de la génération universelle des quantités).* Rozwinął następnie zadanie uniwersalne matematyki w teoryi ilości nieskończonych, które się nie dadzą zastąpić funkcyami analitycznymi, jak to chciał Lagrange. A prawo obejmujące najogólniejsze rozwiązanie wszelkich zadań matematycznych, objęte formułą:

$$o = fx + x_1\ \ f_1\, x + x_2 . f_2 x + x_3 . f_3 x + \ldots\ldots$$

Nakoniec ostateczną celowość objął rozwiązaniem ogólnym równań wszystkich rodzai stopni.* Jest tu prawo

* Dzieła matematyczne Wrońskiego mało jeszcze znane i upowszechnione. Powyższe zadania filozofii nauk matematycznych złożone w trzech głównych dziełach: 1) *Philosophie des Matchématiques 1811;* 2) *Plilosophie de la technie argorithmique, première section 1815; seconde section 1816 et 1817;* 3) *Refutation de la thèorie des fonctions*

zgody, czyli *kongruencyi indywidualnéj* liczb, wyrażające harmonią w rozmaitości ich pochodzenia pierwotnego. Prawo to objawia formuła:

$$x^m = a; \text{ (Modul} = M).$$

W Trichtonomii politycznéj prawem najwyższym państwa jest wypełnienie sprawiedliwości przez oznaczenie bezwzględnych celów człowieczeństwa, to jest przez ustanowienie ostatecznego celu moralności człowieka, który to cel także będzie ostatecznym celem państwa. Zadaniem uniwersalnym państwa jest rozwiązanie ostatecznych przeznaczeń ludzkości, zaprowadzając takie ciała polityczne, jakieby odpowiadały najwyższemu celowi państwa, (rząd, gminy wiejskie, municypalności, szlachta dożywotnia zasługowa). Celowością państwa jest równowaga, albo harmonia polityczna, którą władza kierująca uskutecznić powinna, aby tym sposobem stopniowo dojść do osiągnienia bezwzględnéj prawdy i bezwzględnego dobra.

W historyi prawem najwyższym jest prawo postępu; zadaniem uniwersalnym jest rozwijanie się ostateczne ludzkości, odbywające się jéj własną samodzielnością, w epoce celów rozumowych, czyli bezwzględnych; celowością jest rozwijanie się początkowe ludzkości, odbywające się skutkiem przeznaczenia ziemi, w epoce celów fizycznych, czyli względnych.

W religii jest prawem najwyższym dogmat słowa objawionego w Bogu i w człowieku, będący siłą twórczą; zadaniem uniwersalnym jest ostateczna dążność prawidła moralności w duchowym odrodzeniu się człowieka; celowością nareszcie jest rozwiązanie tajemnicy upadku człowieka.

Nakoniec we filozofii prawem najwyższym jest absolut sam, jako pierwiastek bezwarunkowy wszystkiéj rzeczywistości; zadaniem uniwersalnym jest twórczość wła-

analytiques de Lagrange 1812. Szczegółowo rzecz rozwijają: *Philosophie de l'Infini 1814* i *Resolution générale des èquations de tous les degrés 1812.*

ściwa człowiekowi; celowością jest odchylenie tajemnicy prawa twórczości.

Wszystkie te rzeczywistości, będące skutkiem twórczéj potęgi ducha człowieczego, odnoszą się do najwyższéj i bezwarunkowéj rzeczywistości, którą jest absolut i z tego téż źródła wypływa prawo twórczości, wedle którego wszelka twórczość odbywała się. To prawo twórcze stanowi metodę filozofii spekulacyjnéj, czyli jest podstawą wszelkiéj teoryi. Ale to prawo, będąc najściśléj połączone z treścią swoją, to jest z rzeczywistością samą, wedle téj modły utworzoną, nie da się pojąć w osobni, *in abstracto,* — dopóki istota samego absolutu poznaną nie będzie, — ale dopatrzeć je trzeba w rozwoju rzeczywistości, *in concreto.*

Na ten cel rozwija Wroński obszerne tablice genetyczne historyi, matematyki, filozofii, polityki, okazując w nich to, co już jest dane, a co dopełnionym dopiero być powinno; z czego pokazuje się, że prawo twórcze rzeczywiście ma następujące rozczłonia:

1) Prawo najwyższe, będące podstawą każdéj stworzonéj rzeczywistości, i dla tego podstawą filozofii onéj rzeczywistości. To prawo znajduje się w każdéj gałęzi wiedzy ludzkiéj, jest uniwersalnym pierwiastkiem prawdy, jest zasadą takiego, a nie innego porządku rzeczy, niezawiśle od wpływu człowieka. Jest to więc w rzeczywistości twórczość, obca człowiekowi, i stanowi jego *heteronomią.*

2) Zadanie uniwersalne wypływa bezpośrednio z prawa najwyższego tego właśnie systemu twórczości, którego zadanie ma być spełnione; stanowi wszakże inną, osobną podstawę, obejmując te wszystkie rzeczywistości, które w tym właśnie systemie twórczości spełnionymi jeszcze nie zostały. W każdéj zatym gałęzi wiedzy ludzkiéj zadanie uniwersalne jest dopełnieniem dzieła tworzenia przez człowieka; wprowadza w świat nowe, nieistniejące dotąd rzeczywistości, odsłaniające siłe twórczą człowieka i jego wzniosłe posłannictwo na ziemi. Ta samodzielność twórczości w człowieku tworzy jego *autonomią.*

3) Celowość, zdaje się być cudownéj, tajemniczéj na-

tury. W każdym systemie rzeczywistości stworzonéj stanowi podstawę niewidomą, ale przewidującą, opatrzną, która w harmonią łączy rzeczywistości, i tworzy jedność zgodną z dwóch różnorodnych pierwiastkowych żywiołów. W każdéj zatym gałęzi wiedzy ludzkiéj jest koroną twórczości, najwyższym dziełem mądrości Stwórcy, która sama jedna, gdyby nie było innego objawienia jego samodzielności bezwzględnéj, już starczyłaby na dowód i świadectwo istnienia Stwórcy, będącego mądrością stworzenia.

Obok prawa twórczego (*la loi de création*), — które jest wewnętrzną dzielnością absolutu (*sa direction autogénique*), i jako takie przewodniczy tworzeniu wszystkich istniejących rzeczywistości, jest oraz prawo postępowe (*là loi du progrès)*, wypływające także z istoty *absolutu*, ale będące skutkiem objawienia się i przelania się téj istoty w człowieku (*dans sa direction autothétique*); przewodniczy zatym wszystkim dziełom tworzenia, którymi człowiek, jako nowy twórca, dopełnić ma boskie dzieło stworzenia świata. Prawo postępowe jest zatym prawidłem filozofii praktycznéj w Messyanizmie.

Jak prawo kreacyi, tak prawo postępu rozwija Wroński *in concreto*, biorąc ku temu rzeczywistość historyczną i układając z dziejów tabelę *genetyczną* ich rozwoju. Postęp odbywa się tylko przez człowieka, i to był cel jego stworzenia. Ziemia sama nie może mieć innego przeznaczenia. Człowiek, jako ciało, do téj ziemi przywiązany, poddany jest warunkom natury, i niczego tam zmienić nie może; ale jako istota rozumna jest samodzielny i ma wolność duchową. Dwa zatym różne stany obejmuje istnienie człowieka: 1) stan natury, w którym poddaje się jéj prawom, sobie zupełnie obcym, jest to uwarunkowanie jego kreacyi, od niego całkim niezawisłe; — 2) stan rozumu, będący warunkiem jego samodzielności twórczéj. Prawa, którym tu ulega, są prawa wolności i są jego własnym dziełem.

Dwa te stany rozwinąć się musiały po sobie w czasie, bo gdyby w początkach zaraz rodzaju ludzkiego człowiek był posiadał samodzielność twórczą, byłby mocą téj samodzielności stworzył sobie świat fizyczny. A zatym ludzkość, wedle prawa

postępu przechodzić musi dwie osobne epoki. W pierwszéj rodzaj ludzki rozwija swoją fizyczność; uległy prawom przyrodzenia, przygotowywa dopiero zdolności i siły swoje, których potrzebować będzie do dopełnienia kreacyi świata. W drugiej epoce rodzaj ludzki rozwija zię rozumowo, uwalnia się od uwarunkowania natury swojéj cielesnéj, i samodzielnością twórczą dokonywa własnéj kreacyi. Tym sposobem zdobywa przyszłą swoją nieśmiertelność. Postęp ku zdobyciu nieśmiertelności jest jedynym rozumnym celem stworzenia ziemi.

Wszakże to przejście z jednéj epoki do drugiéj nie dzieje się od razu, ale pośrednio, przez epokę *krytyczną*, w któréj właśnie żyjemy. Epoka ta będzie walką dwóch przeciwnych żywiołów: *heteronomii* i *autonomii*, praw bezwładnych i praw samodzielnych; materyi i ducha: walka dwóch stronnictw, z których jedno chce dobra, drugie prawdy. Jest to *antinomia* społeczna, o któréj wyżéj była mowa.

Walka krytycyzmu ustać musi, gdy stronnictwa przyjdą do pojęcia dobra bezwzględnego i prawdy bezwzględnéj, w którym to pojęciu zaginie jednostronność każdego z osobna; albowiem pokaże się, że te dwa żywioły pierwiastkowe, w stanie bezwzględnym, są tożsamością, że bezwzględna prawda jest bezwzględnym dobrem, a dobro bezwzględne jest prawdą bezwzględną. Osiągnienie obojga, czyli zdobycie bezpośredniéj wiedzy i zdobycie nieśmiertelności będzie końcem historyi. Ludzkość odzyszcze dawny raj utracony i śmierć zniknie. *

Dla przejścia z epoki krytycznéj — którą przedłużać usiłuje piekielna banda ludzi, szarpiących społeczeństwo na dwa przeciwieństwa — do epoki trzeciéj organicznéj, w któréj ostateczne cele ludzkości osiągnione być mają, wzywa autor Messyanizmu, aby się ludzie i narody łączyli i zawięzywali w unią bezwzględną *(l'union absolue)*, — niejako w alians święty, ale o wiele świętszy i wyższy, niżeli był

* Prodrome. *Troisième partie. Revolution messianique des destinées de l'humanité.*

tego nazwiska alians historyczny, — i tak połączeni przyspieszali urzeczywiszczenie proroctw Zbawiciela, który powiedział: „zeszlę wam Ducha św., ducha pocieszyciela, ducha prawdy, który będzie z wami po wszystkie wieki, i nauczy was wszelkiéj prawdy.“ Wroński utrzymuje, że zstąpienie Ducha św. na apostoły w ognistych językach, nie było i nie mogło być uiszczeniem tego zapowiedzenia Chrystusowego. Albowiem owo zstąpienie w dni świąteczne nadało tylko apostołom dar mówienia wielu językami i dar wymowy, ściągało się więc li na cele fizyczne, a nie na prawdę, która ma cele duchowe. * Wedle słów Chrystusa do Nikodema: *si terrena dixi vobis et non creditis; quomodo, si dixero vobis coelesta, creditis?* wnosi Wroński, że nie nauczał uczniów swoich rzeczy niebieskich, boby tego nie zrozumieli i dla tego obiecał przysłać Ducha św., któryby ich téj prawdy nauczył — i dodaje: *Nous vous répliquons, que c'est nous, qui par la sainte mission du Paraclet, connaissons maintenant les coelestia.* **

Autor messyanizmu uważa trzy narody w Europie, którym przed innymi dana missya spełnienia cudów messyanicznych, to jest: Francyą, Niemcy i Rosyą. *** Cała przeszłość Francyi, mianowicie polityka Napoleona, który miał pogląd w przyszłość messyaniczną, pokazuje, że jéj misyą jest odsłonienie i urzeczywiszczenie ostatecznych celów państwa *(l'établissement péremptoire d'un but suprème des états),* a w szczególności postawienie, obok prawa boskiego, prawa ludzkiego. †† Francya nie dopełni téj missyi, nie ustaliwszy wprzódy w kraju moralności publicznéj. Francya się nie poznała na tym, że ją na tę drogę już Napoleon naprowadzał. *Son autorité politique consistait dans l'identification du droit humain et du droit divin, considerée comme principe de la souveraineté.*

* Prolegomenes p. 520.

** Proleg. p. 522.

*** Proleg. p. 508.

†† Metapolityka str. 180—190, rozwija obszerniej te stosunki praw boskich i ludzkich.

Kiedy tak Francya wzięła misyą praktyczną, Niemcy odebrali misyą teoretyczną: to jest odsłonienie niewzruszonych zasad wiedzy ludzkiéj. Reformacya i filozofia niemiecka uświęciły wolność myślenia. Okazały, że filozofia nie tylko się nie sprzeciwia religii, ale raczéj z nią się kojarzy. Ten kierunek ducha germańskiego koniecznie prowadzić musi do odchylenia i zaprowadzenia nowego i najwyższego dogmatu kościoła, mającego się stać dopełnieniem ostatecznym Chrystyanizmu, jako religii objawionéj i zbudowanéj na duchowym odrodzeniu się człowieka, to jest moralności istoty rozumnéj. Tę misyą mają Niemcy, i przygotowują zaprowadzenie religii bezwzględnéj takiéj, jaką messyanizm ogłasza, mającéj za przedmiot kreacyą własną człowieka (*la création propre de l'homme*), i zbudowanéj na posłannictwie, które wziął człowiek, jako istota rozumna. Tamta religia — będąca odrodzeniem z ducha — będzie dopełnieniem Chrystyanizmu (*le Christianisme accompli*); ta zaś, w któréj człowiek nieśmiertelność sam zdobywa, będzie religią Ducha świętego, czyli Parakletyzmem, (*le Paraclétisme messianique*). Ta ostatnia religia nie może wyjść z łona reformatorów, ani mystyków, lecz z łona dwóch katolickich religii na wschodzie i na zachodzie. A wszelkie jest prawdopodobieństwo, że religia grecka, mająca w sobie oraz pierwiastek postępu, tego wielkiego dzieła messyanizmu dokona.

Rosya nakoniec jest dziś na czele narodów słowiańskich. Alexander cesarz dał projekt świętego aliansu, była to myśl, wypływająca z jasnowidzenia przyszłéj unii messyaszowéj. Pod Rosyi protekcyą zawięzywać się i zostawać powinno bractwo świętego Ducha, mające nadać ostateczny kierunek ludzkości. *Quel est alors le puissant état politique, formé d'une telle agrègation de nations libres, qui doit ainsi, être investi de cette suprème autorité messianique, par laquelle pourra être accomplie réellement la direction de l'humanité vers ses destinées finales sur la terre? — C'est, comme nous le prouverons dans la seconde partie de ces Prolegomènes, c'est, disons-le hardiment, la Russie dans son futur protectorat d'une*

nouvelle conféderation slavonne. * Radzi dla tego Rosyi nie wytępiać narodowości polskiéj, i pod gwarancyą zachowania narodowości każdego szczepu popierać ideę *panslawizmu.* — Missyą ludów słowiańskich jest przechowanie u siebie postępów cywilizacyi w polityce i w religii, (*leur destin spécial est la conservation de tous les progrès antèrieurs, et nommément de la liberté politique et de la religion chrétienne*). I tak Czesi przejęli kulturę niemiecką; południowi Słowianie katolicyzm łaciński, wschodni Słowianie charakter postępowy religii greckiéj (*dans cette libérale religion grecque.*) Polacy nareszcie wyrobili wolność polityczną. — W takiéj konfederacyi messyanicznéj narody słowiańskie nie będą się ubiegały o niepodległość polityczną, bo nad ten cel czysto ziemski, będą miały cel daleko wyższy: skierowanie rodzaju ludzkiego ku ostatecznym jego przeznaczeniom, a ku temu potrzeba im tylko własnéj narodowości. (*En effet les nations slaves, ne demanderont plus l'indépendance politique, comme le but suprème de leur existence. Le grand but de la direction de l'humanité vers ses destinées finales, sera désormais l'unique objet de la préocupation de ces nations. Pour atteindre à ce but superieur, les nations slavonnes, ce nouveau peuple de dieu, n'auront plus besoin, que de leur respective individualité nationale).* **

Oto w zarysie *alpha* i *omega* filozofii Wrońskiego. *** Wielką jego zasługą jest owo wyszukiwanie najwyższego prawa we wszystkich umiejętnościach. Jako absolut jest jeden, z którego wyszły wszystkie rzeczywistości, podobnie jedno tylko musi być ogólne prawo każdéj pojedyńczéj nauki, z którego cała jéj rzeczywistość rozwija się. To prawo jest słowem, a nauka sama jest ciałem tego słowa. Odgadnąć to słowo, jest zapewne wielkim zadaniem człowieka. Wroński sięga daléj. Wszystkie te prawa najwyższe, wszystkie te słowa są tylko celem, odmiennością jednego najwyższego słowa,

* Proleg. p. 539.

** Proleg. p. 455.

*** Obszerny wywód systemu Wrońskiego podaje Trentowski w II. tomie drukującego się Panteonu.

którym jest *absolut* sam. A tak cała odsłania się odwieczna, niewzruszona, duchowa mądrość (*Logos*), która była przed wszystkie wieki i będzie po wszystkie wieki; a rozległy świat rzeczywistości boskich i ludzkich, fizycznych i duchowych, jest obłoczą tego przedwiecznego *logos*, jest praktyką coraz bardziéj rozwijającą i kształcącą się.

Ale właśnie dla tego wychyla się zaraz ujemna strona Wrońskiego. Ten absolut sam, z którego wszystko wypływa, jest niewiadomy, niewysłowiony (*l'Indicible*). Nie poznawszy istoty absolutu, prawa najwyższe będą tylko zgadywaniem, bo nie ma świadomości, jak z pełni absolutu rozwijają się.

Drugą wielką myślą messyanizmu jest przyjęcie posłannictwa narodów. Nie zgodzilibyśmy się nigdy z autorem na role, które on narodom porozdawał. Sądzimy i owszym, że jak cała jego tabela genetyczna historyi, tak mianowicie przeznaczenie, wskazane na przyszłość dla Francyi, Niemiec i Rosyi, na zbyt płytkich polega fundamentach. Albowiem posłannictwo narodowe z psychologicznego usposobienia ludów, z jego pojęć religijnych i filozoficznych, i z całych dziejów, od kolebki zacząwszy, odgadywać należy. * Wszelako zasługą jest Wrońskiego, że myślą posłannictwa uświęcił narodowości ludów, i odniósł je nie do przypadku, lub igraszki losu, ale do wyższych celów bożych, i dla tego słusznie powiada: „*que la destruction d'une nation est un assassinat public, pour le quel la justice éternelle a prescrit la peine du talion.* ** — Myli się jednak bardzo, gdy utrzymuje, że ku spełnieniu posłannictwa saméj tylko potrzeba narodowości i że się bez bytu politycznego obejdzie.

Trzecią wielką myślą Wrońskiego, a właściwie treścią całéj jego nauki, jest odbudowanie przyszłości na pierwiastkach,

* Zobacz rzecz moją o posłannictwie dziejowym narodów w Przeglądzie naukowym z r. 1844.

** Proleg. p. 546.

zdobytych już przez ludzkość, a mianowicie na rezultatach filozofii niemieckiéj i polityki we Francyi. — Ale tu właśnie autor messyanizmu obłąkał się w jego rozległych manowcach, i mimo zapowiedzenia, że daje naukę nieomylną i niewzruszoną, na liczne popadł inkonsekwencye.

Głównie go obłąkała sama myśl messyanizmu, t. j. odsłonienia ostatecznych celów ludzkości. Ogłasza, że w messyanizmie stało się przyjście Ducha Ś., zapowiedzianego przez Chrystusa, a na rozstaju, czy ma w tym charakterze odegrać rolę proroka, czy filozofa, najniedorzeczniejszy obiera półśrodek. Dla zawiązania unii, co ma świat zreformować, ogłasza w swoim mieszkaniu * bióro messyanizmu, dokąd mających wolę i ochotę zaprasza. Czas, w którym żyjemy, jest zapewne epoką przejścia, i tę epokę zbadał dostatecznie Wroński, i uznał potrzebę przyspieszenia epoki organicznéj. Ale aby ta epoka miała być ostatnią epoką ludzkości, w któréj mają być jéj ostateczne cele osiągnione i spełnione, jest raczéj artykułem wiary, nie filozofii. Że taki czas wywołuje mędrców, proroków i messyaszów, jest bardzo naturalnie; ale nie do pojęcia jest, że autor messyanizmu choć sam to naturalne zjawisko należycie ocenił, jednak siebie tylko wśród tych wszystkich messyaszów za prawdziwego uznał, i ludzkości Parakletyzm ogłasza. Mówi bowiem wyraźnie: *Mais dans nos temps présents, et nommément dans la cinquième periode, où nous entrons actuellement, et où il n'existe plus aucun but dominant, qui soit donné à l'humanitè, tous les hommes se croient appelés, dans cette faible aurore de leur messianité, à fixer des buts, et à diriger ainsi l'humanité vers ces buts arbitraires. Et c'est ainsi, que nous voyons de si fréquents et de si périlleux essais d'organisation sociale et de direction des peuples, d'une part, dans ces innombrables thèories socialistiques, physiocratiques et hiérocratiques, et de l'autre, dans ces incessantes révolutions politiques, gouvernémentales est diplomatiques.* ** — To powstanie

* *Bureau du Messianisme a Paris rue du vings-neuf juillet Nr. 5 incessament rue Saint-Honoré Nr. 332.*

** Prolég. p. 535.

przeciw reformom socyalnym, jest nawet pewną inkonsekwencyą. Albowiem na innym miejscu * każe szanować religie istniejące, uważa nawet podobieństwo zostania przy religii swego wyznania, a jednak należenia do religii bezwzględnéj, gdyż wszystkie wyznania chrześciańskie, a nawet wszystkie stowarzyszenia *etyczne*, będą tam połączone w ostatecznym braterstwie. A jednakowoż w takim samym stosunku zostają pojedyńcze wyznania do religii bezwzględnéj, w jakim pojedyńcze reformy socyalne zostają do bezwzględnego stanowiska polityki. Należało więc albo względem obydwóch kierunków nakazywać tolerancyą, albo obydwom wojnę wypowiedzieć.

Co autor rozumie pod dobrém bezwzględnym i pod prawdą bezwzględną, które to stanowiska w messyanizmie osiągnięte być mają, bliżéj nie oznaczył. Zdaje się, że pierwsze ma być zdobycie nieśmiertelności, drugie poznanie absolutu. Zgadzamy się zaś zupełnie z Trentowskim, ** że antinomie społeczne zawsze są i będą na polu *chrematyczności* (świata rzeczowego, istnych stosunków życia), a nigdy ich być nie powinno na łanach *achrematyczności* (świata bezwzględnego), gdzie walka stronnictw ustaje; z czego oraz wypada, że sprowadzenie na ziemię owéj bezwzględności w dobrém i w prawdzie, jest niepodobne.

Autor messyanizmu stosunek swój do filozofii niemieckiéj sam oznacza, *** daje nawet hypostatyczną tabelę demarkacyi między messyanizmem, a filozofią niemiecką, Przyznaje jéj, że ona doszła do pojęcia absolutu, i wyrzekła jego ideę w pierwotnéj tożsamości wiedzy i bytu *(par l'identité primitive du savoir et de l'être)*, ale, że tak wiedza, jak byt, i nareszcie sama tożsamość, są wyobrażenia tego *(chrematycznego)* świata, a zatym należą do rzeczywistości stworzonych, ztąd pojęcie takie jest pojęciem absolutu w saméj *chrematyczności*, ale nie jest pojęciem absolutu w *achre-*

* Prolég. p. 185—188.
** Zob. rok 1844 zeszyt IV.
*** Prolég. p. 159.

matyczności, to jest, po za obrębem i pojęciem rzeczy stworzonych, a których absolut jest początkiem. Filozofia niemiecka odsłoniła zatym tylko zewnętrzną stronę absolutu, ale nie podniosła się do pojęcia jego istoty wewnętrznéj, dotąd nieprzeniknionéj żadnym rozumem ludzkim. *La philosophie en Allemagne n'offre encore, que le caractère exterieur de l'absolu, et non déjà son essence intime, telle, qu'elle subsiste par elle même dans ces regions supérieures, qui jusq'à ce jour sont demeurées couvertes d'un voile impénétrable pour l'intelligence de l'homme.*

Aby to pojąć, i razem ocenić prawdziwość takiego orzeczenia się, należy wiedzieć, że w skutek pierwiastku słowiańskiego, który we Wrońskim równie silnie, jak w innych pisarzach słowiańskich przebija, — messyanizm nie pojmuje nic idealnego, nic oderwanego w saméj myśli. Nawet prawo jego najwyższe nie jest abstrakcyą, ale najwyższą rzeczywistością, bo koncentracyą wszystkiéj rzeczywistości, z tego prawa rozwinąć się mającéj. Ztąd to, co filozofia rozumu ideą nazywa, on bierze za rzeczywistość samą, i takich rzeczywistości siedm nalicza — (liczba ta jest liczbą mystyczną u Wrońskiego, bo nie ma innego powodu, dla czego właśnie na tę liczbę zawsze pierwiastki swojéj filozofii rozkłada) — to jest: 1) Filozófią; 2) Religią; 3) Mystycyzm; 4) Kościół, albo stowarzyszenie etyczne ludzi; 5) Państwo, albo stowarzyszenie prawne ludzi; 6) Unią; (braterstwo parakletyzmu) albo stowarzyszenie kierujące ludzkością; 7) Sztuki i umiejętności. — Dodamy tu jeszcze nawiasowo, że messyanizm rozcielając badania swoje po tych siedmiu rzeczywistościach, zadaje sobie 21, to jest 3×7 pytań, w duchu messyanizmu pojętych, i rozwiązanie takowych ma stanowić całą jego naukę. *

Ponieważ rzeczywiście w tych wielkich ideach urzeczywiszcza się idea absolutu, którą filozofia rozumu pojmuje, słusznie ją do chrematyczności, a więc i do panteizmu policza, i uważa ją za zdolną pojmować jedynie to, co

* Proleg. p. 61—69.

jest stworzone; — albo naszymi słowy twierdzi, że filozofia rozumu jest tylko wszędzie pojmującą się myślą. Naprzeciw téj filozofii stawia filozofią swoją bezwzględną, która ma pojąć samą istotę absolutu, a że z absolutu wszystkie owe rzeczywistości i świat cały wyszły sposobem *kreacyi,* filozofia bezwzględna rozwijać się zatym musi na prawie *kreacyi,* ściśle z absolutem połączonéj, jako na odpowiedniéj metodzie swojéj. Wroński wolen zatym od zarzutu, jaki mu robi Trentowski, że Bóg u niego tylko w przymiocie twórczości pojęty On sam absolutu samego jeszcze nie rozwinął, ale miejsce rzucające w téj mierze niejakie światło, jest następujące: *Il s'ensuit, que l'essence intime elle même de l'absolu, de laquelle seule dérive immédiatement la création de toute réalité, et par conséquent la création de l'univers, ou du monde chrématique, et qui, par là même, est le principe de la vérité, demeure encore inconnue à l'homme, et doit maintenant être dévoilée par le messianisme, qui constitue ainsi la philosophie absolue. Et il est également manifeste ici, que cette essence intime de l'absolu doit être pour le messianisme son principe fondamental, et que la loi de création, qui est nécessairement impliquée dans cette essence de l'absolu, doit être à son tour le procédé héuristique, ou la méthode infallible de cette philosophie absolue, ou achrématique.* *

Lecz, że Wroński teozofii owego absolutu nie podał nam jeszcze, jest, jak wyżéj powiedzieliśmy, wadą samego systemu, który wody daje, a źródło, z którego płyną ukrywa. Dziwniejszą się jeszcze rzecz przedstawia, gdy nam w końcu prolegomenów powiada, ** w sposobie Chrystusa: *Adhuc multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo;* że nie przyszedł jeszcze czas odkrycia zasłony z istoty absolutu, i że, sądząc po usposobieniu ludów, długo jeszcze trwać będzie, iż tylko sami poświęceni *(la partie ésothérique)* w messyanizmie znać będą istotę Boga. „Kiedy, powiada, ludzkość współczesna nie

* Proleg. p. 160.
** Proleg. p. 553.

godna jeszcze pojąć świętéj istoty absolutu, ukrywać ją przed publicznością muszę, aby ją ludzie nie zbezcześcili, a banda szatańska nie sprzewrotniła. Łatwiejsze rzeczy objawiałem wam, a nie zrozumieliście mnie, jakożbyście mnie zrozumieli, gdybym wam te wzniosłe objawiał?“ W tym stanie rzeczy obiecuje objawienie to chyba któremu z członków unii obwieścić, a publiczności, w miarę potrzeby, udzielać z niego tylko po trosze.

To trochę obejmuje koniec prolegomenów. „Dwa pierwiastki, powiada, któreśmy położyli za zasady: 1) filozofii bezwzględnéj; 2) religii bezwzględnéj; to jest, Absolut i Słowo, — te pierwiastki muszą być oraz pierwiastkami wewnętrznéj istoty samego absolutu, uważanego w najodleglejszym swoim początku. Nazwijmy to *archi-absolutem* i nadajmy mu miano niewysłowionego *(l'Indicible)*. Absolut ze stanowiska filozoficznego jest to, co w sobie samym ma przyczynę swojéj rzeczywistości (widzimy tu substancyą Spinozy); słowo *(le Verbe)* ze stanowiska religijnego, jest to, co ma w sobie dzielność tworzenia własnéj rzeczywistości „*(la spontanéité dans la production de la propre réalité)*.“

„Pierwiastki w takim początkowym odstępie trzymane, tworzą *dualizm*. Absolut jest *logizmem*, jest przyczyną i skutkiem w ustaleniu własnéj rzeczywistości; a że tu przyczyna i skutek niezawisłe są od żadnego wiedzenia się *(de toute conscience)*, ztąd absolut jest siłą twórczą bez téj samowiedzy, jest *autotezyą*, czyli jest stanowieniem się z konieczności. Przeciwnie słowo jest dzielnością, jest działaniem wolnym i niezawisłym od żadnéj przyczynowości *(virtualité créatrice)*, jest *autogenią*, czyli jest potęgą, nadającą sobie byt, w skutek właściwéj sobie samowiedzy *(présence d'une conscience propre)*.“

„Tak absolut, jak słowo, uważane jako pierwiastki wszelkich rzeczywistości, są z osobna jednością wiedzy i bytu, Absolut jest nią, bo jest mądrością twórczą, jako przyczyna i skutek razem, ale bez samowiedzenia, czyli bez sumienia; słowo jest nią, bo jest wolą wiedzącą się i działającą. Z tego względu absolut i słowo są tylko dwa osobne

przedstawienia się *(deux aspects distincts),* — spekulacyjne i praktyczne — tego samego Archi-absolutu, i stanowią w takiéj tożsamości istotę Niewysłowionego."

„Te dwa pierwiastki w świecie rzeczywistym (chrematycznym) odzwierciedlić się muszą. To co jest w achrematyczności *słowem,* jest w chrematyczności *rozumem,* który jest wolnością bezwzględną i wiedzą siebie wszędzie obecną; to, co jest w sferze bezwzględnéj logizmem, czyli *absolutem,* jest w świecie pojawów *przeznaczeniem* (*le destin*), które jest prawem konieczności i nieprzytomnością wiedzy siebie."

A zatym rozum i przeznaczenie są w świecie rzeczywistości dwa osobne pierwiastki messyanizmu, w których się Niewysłowiony odzwierciedla. Ale i te pierwiastki muszą tylko być dwoma osobnymi przedstawieniami się tegoż samego odzwierciedlonego *Archi-absolutu.* I tak: przeznaczenie będąc logizmem, jest w rzeczy samćj produkcyą rozumu; ale, że rozum nic tworzyć nie może, tylko to, co jest z siebie rozumne, uwarunkowany więc jest rozum przeznaczeniem; na odwrót rozum jest nieograniczony w swoim działaniu, a tworząc przeznaczenie, tym charakterem, że to przeznaczenie nie może być inne, tylko rozumne, warunkuje sobą przeznaczenie samo."

„Z natchnienia Bożego już w religii objawionym zostało ludowi takie pojęcie absolutu i słowa. Absolut w Bogu oznacza stary testament, przez owe słowa, które Bóg o sobie mówi: *„Ego sum, qui sum."* Zaś pojęcie słowa daje początek ewangelii ś. Jana: *„In principio erat Verbum etc."*

Pod względem filozofii, najwyższym jest to, co w tych kilku aforyzmach Wroński powiedział. Jest to dopiero *archi-absolut* w Bogu, a już o wiele pełniejszy i obfitszy, niżeli *absolut* filozofii czystego rozumu. Obok Spinozowéj substancyi, będącéj koniecznością siebie saméj, jest w tym archi-absolucie oraz idea Heglowskiego absolutu, będącego samowiedzą siebie; ale jest nadto nieskończenie więcéj nad jedno i drugie, bo jest samodzielność twórcza, jest wyjście z absolutu na

dwu drogach: przez konieczność i przez wolność bezwzględną (*rationalitè créatrice et virtualitè crèatrice*). Do osobowości Boga w tym początkowym oznaczeniu jeszcze przyjść nie mogło. Ale przewidzieć się daje, że Wroński przyjmuje osobowego Boga.

Co do nieśmiertelności duszy, ta także dopiero z tamtego uzupełnienia uzupełnioną być może. Niejakie na ten przedmiot Wroński rzuca światło nauką swoją o Chrystologii, którą filozofią jego zakończamy.

„Zasadą i treścią Chrystyanizmu są słowa śgo Jana (I. 1—5 i III. 3—7), gdzie w pierwszym miejscu wypowiedziane jest pojęcie słowa, a w drugim, w rozmowie z Nikodemem, odrodzenie się duchowe. Dogmat słowa jest podstawą (*le principe*), a dogmat duchowego odrodzenia jest celem (*la fin, ou le but*) téj świętéj nauki.“

„Oba te dogmata dziś jeszcze nie są pojęte; albowiem słowo, *λογος*, dzisiejsi teologowie uważają za samą mądrość, a odrodzenie za oczyszczenie się z grzechów, czyli oczyszczenie alegoryczne ducha.“

„Czym jest słowo, widzieliśmy wyżéj, i tak je pojmuje ewangelia Jana śgo; a odrodzenie się z ducha, będąc ostatecznym celem Chrystyanizmu, musi być czymś nieskończenie więcéj, niż samym oczyszczeniem się z grzechów.

„Aby prawdy tak olbrzymie, których dziś jeszcze nie poznano, były skutkiem saméj genialności i zdatności człowieka, który żył przed ośmnaście wieków, nie jest prawdopodobnym. Trzeba bowiem było nieskończonego łańcucha pomysłów w filozofii i w religii, zanim mędrcy przyszli do poznania absolutu. Należy zatym przyjąć, że prawdy te, stanowiące istotę nauki Chrystusa, objawiły się w nim nie naturalnym, ale nadprzyrodzonym sposobem. Umysłowość, prześcigająca czas na taki sposób, jak w Chrystusie, musiała oraz objawić się w materyalności inszéj, niżeli była materyalność owoczesna ludzka. Obojgo więc stało się bezpośrednim wpływem Boga samego (*l'effet de l'action propre de Dieu*), który w mądrości swojéj

bezwzględnéj, to jest za współdziałaniem Ducha Śgo, uznał za potrzebne ustanowić takie pośrednictwo między sobą a człowiekiem, aby rodzaj ludzki, zapatrując się na ten wzniosły przykład, z upadku swego powstał, i doszedł do świetnych przeznaczeń swoich."

„Chrystusowe poznanie prawdy, czyli jego *inteligencya,* nie było zatym skutkiem natchnienia bożego, jako u innych proroków, ale było w całéj rzeczywistości samą bożą inteligencyą, o ile się takowa w najdoskonalszym utworze człowieka objawić mogła. W takiéj kreacyi nadprzyrodzonéj Chrystus nie mógł mieć innego ojca, tylko Boga, i musiał być poczęty z Ducha Śgo, to jest z mądrości bezwzględnéj w jéj planach odwiecznych, mających przyszłość ludzkości na celu."

„Takim sposobem wyjaśniona dwojaka natura w Chrystusie: boska i ludzka. On jest i współistotny (*homousios*) Bogu Ojcu, jak chce mieć sobór Tridencki; i podobnoistotny (*homojusios*), jak chcą Arianie. Pierwsze ze względu na rzeczywistość inteligencyi boskiéj w Chrystusie, drugie ze względu na jego uwarunkowanie cielesne."

„Chrystyanizm zostanie dopełniony, gdy pojęte należycie zostaną trzy stanowcze punkta w życiu Chrystusa: 1) jego śmierć, będąca podstawą odrodzenia się z ducha, czyli zbawienia rodzaju ludzkiego; 1) jego wstąpienie do piekieł, będące ustawą solidarności moralnéj wszystkiego człowieczeństwa; 3) i jego zmartwychpowstanie, będące gwarancyą ostatecznéj kreacyi, którą człowiek ma zdobyć i zdobyć powinien."

„Okoliczności duchowe, które poprzedziły śmierć Chrystusa, mianowicie przemienienie na górze Tabor i rozmowa nadludzka z Eliaszem i Mojżeszem, tudzież boleść nieskończona, którą uczuł Chrystus, modląc się w Ogrójcu, i ostateczna rezygnacya podjąć śmierć krzyżową, dowodzą jasno, że ta śmierć miała być podstawą odrodzenia się duchowego i zbawienia całéj ludzkości. — Świat przedchrystusowy, co pomarł, odpierać od siebie musiał odpowiedzialność za upadek swój moralny, bo nie znał i nie mógł znać odrodzenia swego z ducha. Była

więc potrzeba aby Zbawiciel zstąpił do piekieł, aby i światu zmarłemu przed sobą dać udział w zbawieniu przez siebie zdziałanym, i tym sposobem połączyć z sobą solidarnie cały rodzaj ludzki. — Nakoniec zmartwychwstanie miało okazać naocznie naukę jego istną rzeczywistością. Bo Chrystus rzeczywiście umarł i powstał z martwych; to więc jest ostateczne odrodzenie się z ducha, jest ostateczną twórczością, którą sobie człowiek sam zdobyć powinien, *(la finale crèation propre de l'homme).*"

Taki jest zarys Chrystologii Wrońskiego, w duchu Nowo-Szellingianizmu pomyślany i zbliżony do pojęć mystycznych kierunków dzisiejszych, od których autor messyanizmu tym się tylko wyróżnia, że zamienia wiedzę wiary, na wiedzę przekonania. W krytykę téj Chrystologii wdawać się nie możemy. Lecz wypływa z niéj, acz ciemno, pojęcie autora o nieśmiertelności duszy. — Wroński często wspomina, że nieśmiertelność tylko jest dziełem, kreacyą człowieka, i przez niego tylko zdobytą być może; tudzież mówi, że nieśmiertelność taka, jedynie jest godną nieskończonéj mądrości Boga, i że wyrażoną jest formalnie w rozmowie Chrystusa z Nikodemem u Jana Ewangelisty (III. 3—7). Zdaje się zatym, że odrodzenie się z ducha, o którym tam mowa, i które Chrystus zmartwychwstaniem swoim wskazał, jest tą nieśmiertelnością człowieka, którą sam zdobyć dla siebie powinien.

Bliższe oznaczenie téj nieśmiertelności byłoby takie. Jako wiedza prawdy i nabyte przekonanie jest dziełem nabytym pracą człowieka, podobnie nieśmiertelność, nie mogąc być inną, tylko pełnią prawdy i wiedzy, musi także pracą człowieka być zdobytą. Człowiek zatym, gdy przyjdzie do poznania bezpośredniéj prawdy, siłą wrodzonéj sobie samodzielności twórczéj *(virtualité créatrice),* potrafi tak odrodzić ducha swego, iż żyć będzie w pełni wiedzy subjektowego istnienia swojego, niezawiśle od ciała, które na nim odemrze starością, lub chorobą, alboli téż umęczone być może. Żyć więc i istnieć będzie tą wiedzą subjektową, którą nabył,

i którą siłą twórczą w sobie do takiego niezawisłego istnienia wywołał. — W takim znaczeniu mógł Wroński powiedzieć, że śmierć zniknie, które to wyrażenie niejednego zgorszyło.

Że tak mógł Wroński rozumieć nieśmiertelność, jakeśmy co dopiero wyłożyli, a czego on sam dalsze rozświecenie zachował sobie na późniéj, dowodzi następujący ustęp:

En effet, pour arriver ensuite à la solution du problème final de la règènèration spirituelle, il suffit de considérér purement comme virtuel l'être absolu, qui comme substance subjective, entre dans cette genèse du Verbe, ou de la virtualité créatrice d'un sujet créateur, — et de concevoir la possibilité de l'évocation spontanée et reelle de cet être absolu, par une veritable autotélie de l'acte, qu'exerce cette virtualité créatrice, c'est à-dire par la constitution du sujet créateur, comme étant son propre but, dans cet acte de sa virtualité créatrice. *

Na tym kończymy przedstawienie filozofii Wrońskiego, o której przed sprawozdaniem Trentowskiego, nikt u nas nawet nie słyszał. Zadaniem jego jest reforma całego społeczeństwa ludzkiego i dla tego w tym wielkim celu, o ojczyźnie swojéj nie myśli. U ogniska cywilizacyi chciał zapalić naukę swoją, wszelako powiada, że jego nauka wyszła z łona słowianizmu: *du sein des nations slavonnes émane aujourd'hui la doctrine du Messianisme.* ** A kiedy się uskarza, że go świat nie rozumie, żałuje oraz i tego, że naród jego nie ma znaczenia i niepodległości politycznéj, gdzieby prędzéj natenczas go pojęto i zrozumiano.

Widzieliśmy, że w filozofii Wrońskiego liczne przebijają się systemy filozofów. Jest substancya Spinozy, i idea absolutna Hegla, jest Kantowska transcendentalność; jest polarność Szellingowska i jego późniejszy Berliński kierunek. Jest da-

* Proleg. p. 191.
** Proleg. p. 545.

léj Trentowskiego świat boski w achrematyczności; Królikowskiego królestwo Boże; Cieszkowskiego sumienie i wyobrażalność ducha; twórczość autora filozofii ekonomii materyalnéj, w idei bytu złożona; tudzież liczne zdania w prelekcyach Mickiewicza są echem messyanizmu. Nakoniec pierwiastek słowiański: wyjścia z filozofii rozumu do filozofii rzeczywistości, jest tak wygórowany, iż twórczość ducha człowieczego nawet nieśmiertelność sobie zdobywa. — To wszystko dowodzi, że system Wrońskiego, mimo excentryczności swójéj i obłąkania się w idei messyanizmu, płodnym nader jest nasiennikiem filozoficznego ducha, który się ma w słowiańszczyznie rozwinąć.

Z Polaków za granicą jeden Antoni Bukaty rozmiłował się we filozofii Wrońskiego i zastosował ją do przeznaczeń własnego narodu. Pismo tego autora, niepospolitych zdolności i głębokiego filozoficznego pojrzenia, pod tytułem: Polska w Apostazyi i w Apoteozie 1842 r., jest echem zasad i nauki Wrońskiego. Z tego względu pomijamy bliższy jego rozbiór, jako, co do *principiów,* w messyanizmie już objęty. Dzieła tego napisanego w formie ciężkiéj, Heglowskiéj, a nader treściwéj, zrozumieć nie można, kto poprzednio z pismami Wrońskiego się nie obeznał. Trentowskiego krytyka filozofii Bukatego * w wieln punktach nie byłaby tak surową, gdyby recenzent wprzódy był czytał naukę messyanizmu. Najniesłuszniéj zarzuca Bukatemu nietolerancyą i nazywa go Antychrystem. Tak oderwane z całości zdanie, jak jest następujące: „Wiara zatym ma być uniwersalną, jeśli człowiek ma rozwiązać swoje zadanie na ziemi, i taka jest zapowiedź Boga-człowieka. Ani w tym być może tolerancya jaka, mimo dzikiéj wrzawy głupców, lub czczéj pseudo-filozofizmu protestacyi," ** — zdanie takie, tak odrębnie postawione, zasługiwałoby zapewne na chłostę. Lecz należało się zapytać, o jakiéj tu wierze mowa. A to pytanie rozwięzują tuż następne słowa: „Nie ścieśnia się przez to, ani wolność

* Orędownik z roku 1842 Nr. 52 i 1843 Nr. 1 i 2.
** Dzieło przytoczone Bukatego str. 156.

myślenia, ani wolność sumienia bynajmniéj. Owszym są to grunta dla sumienia absolutnego..... Za wiarą zbiorową (katolicyzmem). rozbiorową, (protestantyzmem) i wiarą nijaką (filozofizmem XVIII. wieku), przyjdzie w końcu zrealizowana wiara w sobie, wiara jedna, W i a r a a b s o l u t n a, o któréj rzekł Zbawiciel.“ Mowa tu zatym o religii absolutnéj, która wedle Wrońskiego jest zamienieniem wiary na pojęcie i dokonaniem odrodzenia ludzkości z ducha. W tego rodzaju wierze, gdzie p r a w d a nie jest wiarą, ale wiedzą, przekonaniem, inteligencyą ludzką zdobytym, tolerancya byłaby niedorzecznością, bo któżby przekonany o błędzie, tolerował go w jasnym obliczu prawdy?

Zdanie powyższe Bukatego, jest tylko echem tego, co Wroński jaśniéj wyraził, a co właśnie objawia najwyższą tolerancyą, biorąc rzecz co do formy: *Et à cette fin, nous devons faire remarquer ici essentielement, que, pour operér dans le monde l'etablissement du christianisme accompli, loin de devoir jamais supprimer les diverses confessions ou églises chrétiennes, il faudra au contraire et dans tous leurs devéloppements, les faire subsister toujours, comme autant de pépinières religieuses, où se formeront les hommes, qui, sans quitter leurs églises respectives, et même sous la direction de l'autorité de ces églises, s'èleveront au christianisme accompli, par la véritable c o n f i r m a t i o n c h r è t i e n n e, où ils passeront ainsi de la c r o y a n c e à la c e r t i t u d e, et substitueront au C r e d o, spécial à chacune de ces églises, le C o g n o s c o universel du Christianisme accompli. Par ce procédé très-simple, toutes les diverses confessions ou églises chrétiennes, qui ne forment encore, que le c h r i s t i a n i s m e p r o v i s o i r e, se transformeront insensiblement, pour arriver à la constitution définitive de la vraie et universelle église chrétienne.“* *

Mylnym także jest twierdzenie krytyka, aby Bukaty system swój na katolicyzmie budował. On tylko, jak Wroński, uważa katolickie wyznania, a pod tę nazwę i kościół wscho-

* Prolég. p. 555.

dni podciąga, — za jedyne wyznania, z których przejść można do religii bezwzględnéj. I Wroński, uważając reformacyą za błogi wypadek w odrodzeniu się wolności, nazywa przecież protestantyzm, jako religią, wielkim obłąkaniem *(une grande aberration religieuse),* * i spotyka się tu dziwnie z Feuerbachem, który w najnowszym swoim pisemku ** tak rzecz rozpoczyna: *Keine Religionslehre widerspricht, und zwar mit Wissen und Willen, mehr dem menschlichen Verstand, Sinn und Gefühl, als die lutherische. Keine scheint daher mehr als sie den Grundgedanken vom „Wesen des Christenthums“ zu widerlegen,* Obydwaj zapewne z innego zapatrywali się stanowiska, a jednak do tych samych doszli wypadków.

Bukaty téż nie przeciw reformacyi, ale przeciw analitycznemu pierwiastkowi protestantyzmu powstaje, wolen zresztą od wszelkiego fanatyzmu religijnego, a tak gorąco narodowy, że pod przewagą tego uczucia w tym jednym punkcie odszedł od mistrza swego, i zakończył dziełko przytoczone w duchu antinomii społecznéj, któréj zwolenników Wroński potępia.

Oto piękny szereg znamienitych pisarzów polskich, wkraczających już sporym i pewnym krokiem w dziedzinę filozofii słowiańskiéj. Rozpoczyna go szkoła czysto-filozoficzna, a kończy szkoła religijno-socyalna. Widzieliśmy w poprzednim rozbiorze ich systemów różnolice filozofii odcienia, jakie przedstawiają Cieszkowskiego historyozofia, wychodząca ze stanowiska filozofii niemieckiéj, Trentowskiego filozofia uniwersalna, opuszczająca już to stanowisko. Bochwica filozofia religijna; nieznajomego autora filozofia społeczna, nareszcie Królikowskiego i Wrońskiego messyaniczne systemy. Ta różnobarwność oryginalnych pomysłów dowodzi, że się duch narodowy polski całą okwitością wiedzy we filozofią przelewa.

Wiedza ta całkowita płynie z osobnego narodowego pier-

* Proleg. p. 480.

** *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers.* Leipzig 1844.

wiastka, i dla tego od dotychczasowéj filozoficznéj wiedzy ludów germańskich odchodzi, i nowe, a jak nam się zdaje, pełniejsze pierwiastki do filozofii wprowadza. *A posteriori* uważamy w tych systemach sprawdzone zasady naszego *dekalogu,* któryśmy powyżéj *) dla filozofii słowiańskiéj, z głównéj zasady pierwiastka słowiańskiego, wyprowadzili, co oraz służyć za dowód powinno, że w pojęciach ludu, w jego usposobieniu duchowym, są podobnie złożone żywioły i zasady każdéj przyszłéj filozofii, jak są złożone żywioły i zasady jego przyszłego znaczenia dziejowego i jego religii; — bo to jest, co stanowi jego posłannictwo, wypływające z ducha narodowego, i przelewające się tą osobną cechą pojęć i wyobrażeń we wszystkie urzeczywistnienia duchowe. W Cieszkowskiego słowach kościelnych *Veni creator Spiritus,* słyszę głos wołający połączenia niewidomego i widomego świata. W Trentowskiego świecie boskim, w pojęciach jaźni człowieka i Boga, jest to połączenie już wypowiedziane. U Bochwica jest sumienie tym węzłem dwóch światów. U Wrońskiego jest związek tych światów najmocniéj wyrażony, bo człowiek ma sam zdobywać swoję nieśmiertelność, cały rodzaj ludzki ma przejść od *chrematyczności* do *achrematyczności.* Tylko Królikowski i autor ekonomii materyalnéj zdaje się, że uderzyli w samą stronę praktyczną filozofii, z odrzuceniem wszelkiéj zaświatowości (rozumiejąc ten wyraz w znaczeniu filozoficznym).

Wszelako, jeżeliśmy uważali, że i w ich pismach tchnie pierwiastek słowiański, nie mogło to być inaczéj — bo drzewo bez korzenia owoców nie wyda — tylko, że ci pisarze, kładąc świat niewidomy po za możnością pojęcia naszego, sam jeden świat widomy brali za przedmiot nietylko badań, ale i celów naszych. Żaden z nich nie zanegował tego świata, ale go pominął jako niedociekły. Bo, cóż jest Królikowskiego k r ó l e s t w o b o ż e n a z i e m i, jeżeli nie spełnienie w cudownym świecie przeznaczeń ludzkości, które odwiecznie spoczywały w łonie niewidomego świata, i objawiły się w Chry-

* Dział III.

stusie nie przypadkiem, ale wolą i wpływem ducha onego świata? Co jest byt, u autora ekonomii materyalnéj, w którego pojęciu leży twórczość, którą i Wroński pojmował i nazwał *la rationalité créatrice,* jeżeli nie rozłogą tego niewidomego świata, który prawem konieczności ogarnia i ożywia wszystką rzeczywistość, wszystek świat widomy? — Czemu autor niewymieniony sięgnął aż do idei bytu, aby z niéj teoryą społeczną rozwinął; czému autor Polski Chrystusowéj sięgnął do idei królestwa niebieskiego, aby naukę przyszłéj społeczności ludzkiéj z nauki Chrystusowéj rozwinął? Bo jeden i drugi czuł potrzebę, że świat swój widomy zawiązać musi u niewidomego świata; jednemu zaś było tym światem objawienie religii Chrystusa, drugiemu filozoficzna idea bytu, pełna całkowitéj rzeczywistości.

Z głównéj zasady, charakteryzującéj pisarzów filozofii słowiańskiéj, wypłynąć musiały wszystkie następne jéj cechy· Odrzucenie samowładztwa rozumu najwyraźniéj wypowiedzieli Bochwic, Wroński, Królikowski. Bezpośrednie pochwycenie prawdy daje intuicya Cieszkowskiego, myśl Trentowskiego, natchnienie Bochwica. Wyobrażalności duchowych pojawów domagał się autor *Palingenezyi;* a kształtuje je wyraźnie w jaźni człowieka i Boga autor filozofii uniwersalnéj. Wszyscy pisarze bez wyjątku biorą żywot za istotę ducha, a czyn za rzeczywistość jego; wszyscy widzą *dualizm,* rozdwojenie w świecie, walkę dwóch przeciwnych żywiołów, i dążą do zniesienia tego rozdwojenia i téj walki. Dokonywa tego dzieła filozofia Trentowskiego w świecie boskim; Królikowski w zaprowadzeniu królestwa bożego na ziemi; Wroński w achrematyczności, w któréj jednak nie przyszło do jedni przeciwieństw, ale tylko do ich bezwarunkowości. Polska Chrystusowa przed innymi przeprowadza myśl braterstwa wszystkich członków, wszechwładztwa ludu, przeobrażenia własności prywatnéj na lennictwo boże. Ideę posłannictwa narodów wyrobił Wroński, uważając naród, jako wcieloną wiedzę bożą; lubo jego Metapolityka nie jest w ścisłym związku z tą myślą. Że religia katolicka, rozumiejąc pod tym religią ogółu Słowian, to jest: kościół

łaciński i kościół grecki, będzie religią słowiańską w zgodzie z filozofią słowiańską, obszernie wykazał messyanizm, charakteryzując protestantyzm, jako religią analityczną, czyli rozwięzującą, a katolicyzm jako religią kształtującą, czyli syntetyczną. Lecz dla jedności religii z filozofią potrzeba, aby katolicyzm był oraz postępowy. Nakoniec wszystkie filozoficzne pisma pisarzy polskich odznaczają się, mniéj więcéj, wykładem przedmiotu jasnym i prostym, i bezpośrednio wchodzą w rzecz, nie w abstrakcye. Tą cechą najwyraźniéj pokazują, że filozofia słowiańska przestanie być *scholastyczną*, to jest szkólną, a stanie się *popularną*, to jest ludową.

V.

Mystycyzm uważany jako przejście do filozofii słowiańskiéj.

Ile razy człowiek, poglądający w ducha swego, aby rozpoznał prawdę, lub odgadł losy przyszłości, zdmuchuje światło rozumu, coby mu rozświeciło tę prawdę i tę przyszłość, i szuka nadprzyrodzonego światła, któreby zstąpiło na niego, i jasnowidzeniem odkryło mu oblicze duchowego świata — gdzie dlań nie ma ani ciemności, ani zapor materyalnych; — tyle razy człowiek taki popada w mystycyzm. Filozof wyrozumuje rzecz i usasadni siłą przekonania; mystyk ma wiedzenie rzeczy bezpośrednie, niezachwiane, siłą wyobraźni. Tamten pojmuje ducha i świat duchowy; ten patrzy w ducha oblicze i pogląda w nieprzejrzane i niedopatrzone oku cielesnemu okolice niewidomego świata. Badacz szuka Boga, aby go poznał rozumem; mystyk jest u Boga bezpośrednio, i okiem, którego nie ma człowiek cielesny, widzi każdego ducha.

Mystycyzm był od wieków, jest i będzie. Popadali weń nie tylko prorocy i fanatycy, ale i poeci i filozofowie. Jakoż należy do zasług filozofii Wrońskiego, że mystycyzm do rzędu rzeczywistości policzył. Filozofia niemiecka odepchnęła go zupełnie od siebie i policzyła do rzędu nierzeczywistości. Z określenia, któreśmy co dopiero dali o mystycyzmie, wypada, że filozofia niemiecka, jako filozofia czystego rozumu.

postąpiła sobie tu konsekwentnie. Cieszkowski, mimo zwolennictwa dla filozofii niemieckiéj, — wziął przecież mystycyzm w obronę, nazywając go jądrem wszelkiéj spekulacyi *(das Spekulative* in *nuce)*, przy czym powiedział to ważne zdanie, że myślenie jest czynne, ale nie jest twórcze; mystycyzm zaś, wypływający z działającéj w nas intuicyi, jest zarodem wszelkiéj wiedzy, którą dogmatyzm na różne kierunki rozwija, a spekulacya do owocu i dojrzałości doprowadza. * To zdanie, naszym sądem, jest tak ważne, że nim Cieszkowski obala całą filozofią niemiecką, dla któréj myślenie było jedyną i wszystką rzeczywistością.

Trentowski, mimo uporczywéj walki przeciw mystykom i ich nauce, przyjmuje przecież jak i oni to samo jasnowidzenie Boga, ten sam bezpośredni pogląd w świat boskości. Jego mysł, w gruncie rzeczy niczym innym nie jest, tylko „okiem Bóstwa w nas dla Boga w niebie i Boskości wszelkiéj w świecie; jest to oko niebiańskiéj jaźni naszéj, widzące Boga, rozpoznające boskość, a kończące filozofią.“ ** Wyraźnie daje do poznania, jak to w przytoczonym powyżéj przedstawieniu filozofii uniwersalnéj widzieliśmy, że to oko cudowne, widzące wprost, czyli bezpośrednio, Boga i rzeczy nadziemskie, posiadali pierwiastkowi ludzie za patryarchalnych czasów; że to oko zamknęło się późniéj w człowieczeństwie; że Chrystus posiadał je znowu, ale go ludziom nie otworzył, i że dziś dopiero mysł, będący okiem jaźni, powraca ludziom bezpośredni pogląd w transcendentalność.

Łatwo pojąć, że ten ostateczny wypadek filozofii autora

* *Das Denken, als solches, ist nicht Schaffendes seinem Wesen nach, est ist das ableitende κατ ἐξοχὴν, und in diesem Sinne das Prius, wenn man will, aber zugleich auch das Abgeleitete, also auch das Posterius, als absolute Reflexion, freilich immer thätig, denn nur das Thätige ist wirklich, aber sub specie reflecti. Der Mysticismus hat aber seine Wurzel in der thätigen Intuition. — Der Mysticismus giebt den Keim, welchen der Dogmatismus in alle Richtungen hin zerlegt und entfaltet, und welcher in der wahren Speculation zur rechten Frucht, zur Reife kommt. — Gott und Palingenesie, s. 53.*

** Teraźniejszość i przyszłość zeszyt II. str. 126.

Myślini, daje to samo, co daje Mystyka, chociaż inną drogą do tego przychodzi. Trentowski odrzuca nadprzyrodzoność mystyczną, a pogląd w Boga i w świat boski uważa za skutek wysokiego filozoficznego ukształcenia człowieka. Tym się przeważnie wyróżnia od mystyków, i z tego względu filozofii jego mystycyzmem nazwać nie można; pogodzić się nawet da z tym stanowiskiem jego sprawiedliwa i zacięta walka przeciwko mystycznym kierunkom czasu.

Wszelako zaprzeczyć trudno, by właśnie ta zgodność wypadku z drugiéj strony tych kierunków nie podsycała, i nic łatwiejszego, jak przerzucenie się z filozofii Trentowskiego do mystyki, która tak wnioskować będzie: Jeżeli jaźń jest człowiekiem wewnętrznym we futerale człowieka cielesno-duchowego, toć oko téj jaźni, stworzone do widzenia wprost Boga i rzeczy nadziemskich, widzieć będzie i Boga i ten świat boski niezawiśle od ukształcenia człowieka; bo to ukształcenie ma tylko na celu poznać tę jaźń i jéj przymioty, ale nie może mieć na celu tworzenia jéj dopiero, która tam jest od wieków. Co więc ty przez filozofią nabywasz, my nabywamy przez bezpośrednie widzenie, przez odchylenie się nam nadprzyrodzone zasłony cielesnéj, i widzimy Boga i cały świat duchów; my jesteśmy owymi dziećmi w dnie niedzielne urodzonymi, którym, wedle wiary ludu, dano jest widzieć duchów. Każdy człowiek niemal widzi przelotne mary, niepochwytne postacie, ale to są tylko chwilki, których sobie utrwalić nie może; bo zaraz spuszcza się zasłona materyi i ciała, rozumu ludzkiego i krytyki jego; my siłą wiary zasłonę tę wstrzymywamy i widzimy jasno Boga i kolumny niezliczonych duchów.

Z tego to względu sądzę, że lepiéj począł sobie Cieszkowski, iż mystykę wziął za wyjście do filozofii, a nie za jéj wypadek. Jego intuicya, jest rzeczywiście to samo, co mysł Trentowskiego, uważany jako niebiańskie oko jaźni dla rzeczy boskich. Atoli wedle niego ta intuicya jest, jak gdyby nagłym przejrzeniem niewidomego od urodzenia. Od razu on zobaczy świat pojawów, ale go jeszcze nie pozna, i tylko tym rozświeceniem oka, przez obraz zewnętrznego świata, znalazł środek, początek do jego poznania. Podobnie intuicya jest

chwilowym nagłym otworzeniem się oka czy to jaźni, czy ducha naszego, ale to światło, dając jasnowidzenie, nie daje jeszcze poznania, i dopiero pod rzutem tego światła da się rozpoznać świat ducha, świat boski.

Tak i my pojmujemy całą mystykę, nie jako cel, lub wypadek filozofii, ale jako przejście do filozofii, a mianowicie do filozofii słowiańskiéj. W tym oraz leży dążność nasza podniesienia mystycyzmu do rzędu koniecznych i rzeczywistych pojawów ducha w ludzkości, a nie odrzucenia go, jak to filozofia rozumu uczyniła, jako objawu nierozumu, fanatyzmu, złudzenia, lub oszustwa. Zastanowić się nam przeto przedewszystkim wypada, jakie jest źródło mystycyzmu; powtóre, czy z tego źródła prawda wypłynąć może; następnie wskazać związek mystycyzmu z pierwiastkiem ducha słowiańskiego, aby udowodnić, że tą drogą tylko stać się mogło przejście do filozofii słowiańskiéj.

W całéj téj części krytycznéj staraliśmy się okazać, że rozum sam, będący potęgą ducha naszego i ducha w ogólności, jest tylko potęgą poznania, potęgą wiedzy; ale że jest bezwładny, nie mający siły wyjść z siebie do pojawu, w ogóle nie posiadający siły twórczéj. W organicznéj następnéj części tego pisma okażemy, że drugą potęgą ducha naszego i ducha w ogólności jest w y o b r a ź n i a; że to jest siła twórcza, siła obrazująca, kształtująca, budująca — w ogóle ruch ducha z siebie do pojawu, ciągłe i nieprzerwaane, smodzielne wylewanie się jego na zewnątrz.

Dwa te wielkie pierwiastki ducha, którym tylko trzeba jeszcze woli, *autotelezyi*, aby z nich złożyć pojęcie indywidualności, a tym samym osobowości ducha, — oba te pierwiastki dopełniać się powinny wzajemnie, aby byt ducha był żywotem, a ten żywot doskonałością d z i a ł a n i a. Albowiem rozum bez wyobraźni bezwładny jest; wyobraźnia bez rozumu, ślepa. — W Bogu obu pierwiastków, w nieskończoności i bezwarunkowości pojętych, jest najdoskonalsza harmonia, i dla tego żywot i działanie Boga jest doskonałe. W duchu człowieczym nietylko, że uwarunkowane są i ograniczone owe potęgi wiedzy i twórczości, ale właśnie dla tego, oraz rzadka między nimi

zgodność, gdy z samego usposobienia człowieczego i pod wpływem rozlicznych okoliczności: wychowania, stosunków miejsca i osób i t. p. — albo rozum wybiega przed wyobraźnią, albo wyobraźnia prześciga rozum.

W największych od siebie odstępach upostaciowały się na zewnątrz wśród ludzkości filozofia, mianowicie niemiecka, i mystycyzm; pierwsza, polegająca na czystym rozumie i nieprzyznawająca żadnemu innemu pierwiastkowi istoty duchowéj; — drugi obrazującą siłą wyobraźni ukształtował sobie świat ducha, na który patrzy oczami, słyszy głos tego zaświata, czuje wonie i rozkosze jego, — i w zadowoleniu téj szczęśliwości i ułudy ducha rzucił anatema na rozum martwy i zimny, analizujący tylko ducha, będącego pełnią i jednością żywota, dającego się jedynie pojąć i objąć bezpośrednim jasnowidzeniem.

Te same roszczenia robi jeszcze wiara, łatwiejsza do przechylenia się na stronę mystycyzmu, niżeli na stronę filozofii, i wraz z nim obraca broń swą przeciw powadze rozumu. Są to jednostronności. Kiedy rozum jest wiedzą, wyobraźnia twórczością, uczucie jest ciepłem żywota, ogarniające serce człowieka. Wszystko troje stanowi jedność ducha; ale w uwarunkowanym duchu człowieczym przez ciało, jak się już rzekło, jest zawsze przewaga w niéj większa jednego kierunku. Człowiek tak uwarunkowany zostaje w bezpośrednim stosunku z widomym i niewidomym światem, a wpływ tych światów na niego zowie się natchnieniem.

Natchnienie jest węzłem ducha człowieczego z Bogiem, jest ogniwem wszelkiéj duchowości z duchowością człowieka. Wedle przewagi jednéj z onych trzech potęg duchowych natchnienie zstępuje, lub na rozum, gdzie rozświeca prawdy, lub na serce, gdzie unosi i zapala uczuciem, lub na wyobraźnię, gdzie wywołuje siłę twórczą kształtowania. Ztąd i Bóg pojęty bywa, albo jako Bóg prawdy, albo jako Bóg miłości, albo jako Bóg wyobraźni; i cały stosunek nasz do świata niewidomego *(achrematycznego — transcendentalnego — duchowego)* odnosi się albo przez wiedzę, albo przez uczucie, albo przez twórczość. Ztąd konieczność upostaciowania się na zewnątrz trzech wielkich objawień ducha ludzkości: w filozofii, w religii

i w mystyczności. Wszystko trojgo jest konieczną rzeczywistością ducha, a każde z osobna jest jednostronnością, gdy opierając się wyłącznie na swoim pierwiastku, dwa inne pierwiastki odrzuca, jako niegodne istoty ducha. Taka negacya jest niepoznaniem stanowiska własnego, któreby się w téj zupełnéj wyłączności nawet utrzymać nie potrafiło. Rozum i uczucie niczby nie zdziałały bez wyobraźni, wyobraźnia nic bez rozumu i uczucia.

Ztąd konieczność, że w filozofii musi być religia i mystyczność, w religii filozofia i mystyczność; w mystyczności nakoniec religia i filozofia. Tylko dozy, że tak powiem, onych osobnych pierwiastków są różne, i tą różnością domięszania swego nadają tym uzewnętrznieniom duchowym różne formy, bo z różności treści płynące. I tak filozofia, negująca uczucie i wyobraźnię staje się krytycyzmem, rozwięzującym wszelakie ukształtowania się ducha; filozofia pod przewagą uczucia jest w służbie religii, biorąca wiarę za nieskończenie coś wyższego nad pojęcie rozumu; filozofia nareszcie pod przewagą wyobraźni, przechodzi w kabałę, symboliczność i mystyczność. Tylko harmonia tych trzech pierwiastków stanowi we filozofii prawdziwą mądrość.

Podobnie religia bez rozumu i wyobraźni jest fanatyzmem, pod przewagą rozumu neguje się sama i staje się libertyństwem, pod przewagą wyobraźni wiedzie do bałwochwalstwa i do mystycyzmu. Religia w harmonii uczucia z rozumem i wyobraźnią jest prawdziwą czcią i miłością Boga. Nakoniec mystyczność, na saméj wyobraźni oparta, jest fałszywym proroctwem i fałszywym messyanizmem; pod przewagą uczucia jest intuicyą i jasnowidzeniem, pod przewagą rozumu rozwięzuje się w mystyczne zapatrywanie się na świat i dzieje. — Twórczość wyobraźni w harmonii z rozumem i uczuciem wyprowadza do rzeczywistości sztuki piękne, a mianowicie poezyą, jako najwięcéj z materyalności wyzwoloną.

Z tego rozświecenia rzeczy podaje się naprzód stosunek mystycyzmu do filozofii i religii. Mystycyzm, jako taki, jest rzeczywistością, ale jednostronną, bo na przewadze saméj wyobraźni rozwinięty, z pomienieniem dwóch innych potęg ducha,

to jest: rozumu i uczucia. Łączy się i z filozofią i z religią. Tam tworzy kabalistów, Jakobów Boehmów, tu szeregami wyprowadza fałszywych proroków i messyaszów.

Mystycyzm jest zatym przedewszystkim: siła twórcza wyobraźni, wywołana natchnieniem, — i to jest mystycyzmu potęgą, prawdą i rzeczywistością; bo wyobraźnia jest władzą ducha człowieczego, a natchnienie jest skojarzeniem tego ducha z światem niewidomym. Ta kojarznia dopiero nabiera jednostronnego, a tym samym spaczonego kierunku, który w szczególności *mystycyzmem* nazywawy, gdy ten kierunek, samą wyobraźnią party, nie idzie w równi z rozumem i uczuciem.

Różne i rozliczne odcienia mystycyzmu zależą od téj różności łączenia się w większym, lub mniejszym stosunku, z rozumem i uczuciem; i od większéj, lub mniejszéj harmonii tych trzech pierwiastków, zależy stopień prawdy tego, co mystycyzm rozwinął i rozwija. Nie ma nic szczytniejszego nad rozległą wiedzę i naukę, zostającą pod wpływem i obrobieniem mystycznego umysłu. Dzieje pod rzutem takiego światła zamieniają się na najwznioślejszy poemat, na epopeę Homerową, w której uwydatniony plastycznie świat duchów, i jak tam widać bogów kierujących sprawami ludzkimi, tak tu cały świat niewidomy ducha zstępuje w świat widomy i włada nim widzialnie. Bohaterowie dziejów, to nie ludzie, ale posłannicy niebios, spełniający tu na ziemi wolę Boga. Literatura, a poezya ludów w szczególności, jest pieniem proroczym, łabędzim głosem przepowiadająca albo zgon narodu, albo jego zmartwychwstanie; — jest to jasne, bezpośrednie widzenie przyszłości i męża, posłannika niebios, co tę przyszłość ma stworzyć. Całość wreszcie życia ludzi i narodów jest nieustannym związkiem nieba ze ziemią, niejako senną drabiną Jakóbową, po której widzisz zstępujące i wstępujące anioły i duchy niebieskie.

I nie sądzimy, aby w tak plastycznym wystawieniu rzeczy, które twórczość wyobraźni ukształtowała, nie było coś prawdy. W tych rzutach genialnych bije niekiedy prawda całym blaskiem światła swojego. Jest niekiedy trafna przepowiednia przyszłości, spełniająca się późniéj co do joty. Są to

sporadyczne chwile harmonii wyobraźni z rozumem, alboli téż wyobraźni z uczuciem, które w umyśle autora, wśród widziadeł złudliwych samćj wyobraźni, trysły albo takim światłem prawdy, albo takim jasnowidzeniem. Tak się zapatrywać należy na odczyty Mickiewicza literatury słowiańskiéj w Paryżu, o których jeszcze mówić będziemy.

Całe to nareszcie odnoszenie tego wszystkiego, co się dzieje na ziemi, do bezpośredniego wpływu nieba, jest zupełnie pomyślane w duchu słowiańskim, który ten związek dwóch światów ma i w swojéj wiedzy, i w swoim uczuciu i w swojéj wyobraźni.

Ze względu na filozofią, ważną jest intuicya, będąca natury mystycznéj, jest bowiem bezpośrednim poglądem w świat ducha, objawiającym się, albo jako przeczucie ciemne i niepewne, jako wieszczenie prawdy, co szczególniéj postrzegamy w poezyi; — albo jest nagłym rozświetleniem się prawdy, jasnym pojrzeniem jakby w jéj oblicze, w jéj całość skoncentrowaną, co właściwie nazywamy intuicyą, i którą filozofia bierze w posiadłość.

Jedno i drugie nic innego nie jest, tylko znowu ów bezpośredni związek duchowości zewnętrznéj z duchowością naszą wewnętrzną, któryśmy nazwali natchnieniem. W przeczuciu zstępuje ono na uczucie, i dla tego jest zamglone, niewyraźne; w intuicyi zstępuje na rozum, i dla tego promienieje odrazu blaskiem prawdy, choć tylko chwilowym. Dodajmy, że natchnienie, które zstępuje na wyobraźnią, wiedzie do poświęceń, do czynu.

Intuicya nic nie jest nowego we filozofii, acz ją dopiero Cieszkowski do praw jéj należnych wprowadza. Ta sama nawet filozofia, która intuicyą odrzuca i nią się brzydzi, jako powagą obcą, nierozumową, nie wie o tym, że sama z intuicyi powstała i na niéj się wciąż rozwija.

Filozofia czystego rozumu sądzi, iż cały postęp filozofii dzieje się siłą wniosku, czy to przez dyalektyczną trójcę (tezę, antitezę i spójnię obydwóch), czyli téż przez sylogizm (z dwóch danych przesłanek). Dowodzi, że tą drogą rozum rozwija się sam w sobie i z siebie, i nie potrzebuje żadnego obcego,

a tym mniéj nadprzyrodzonego wpływu jakiegoś niewidomego świata. Twierdząc daléj, że ten rozwój indywidualnego ducha jest rozwojem ducha w ogólności, który w téj indywidualności przychodzi do wiedzy siebie, utrzymuje oraz, że nie może dla tego być mowy o żadnym związku dwóch duchowości, gdy tylko jest jedna duchowość. Ma jeszcze ta filozofia w końcu i to za sobą, że rzeczywiście cała historya filozofii przedstawia się jako dyalektyczny postęp rozwijającéj się z siebie myśli.

Nie mając rozwiniętych organicznie zasad filozofii, którąby przyjęła obok powagi rozumu, oraz powagę wyobraźni, a ów związek dwóch światów położyła za swój początek i koniec, udowodnić musimy konieczność intuicyi w każdego rodzaju filozofii i umiejętności w ogólności, ze stanowiska saméj filozofii czystego rozumu.

Biorąc rozwój ducha na wielkie rozmiary, to jeżeli świat przedchrystusowy był tezą, pochrystusowy antitezą ducha, zkąd pochodzi, że gdy obiedwie są znane, że ich kojarznia jest nieznaną? A jeżeli są tacy, którzy rozumieją, że odgadli ten trzeci wielki pierwiastek, na którym ma się obracać nowa koléj wieków, zawsze jeszcze i tych zapytać można, czym się stało, że ich poprzednicy do tego poznania nie przyszli. Nie idzie więc zatym, gdy znany jest rozwój tezy, aby dla tego jawną być powinna antiteza; a gdy są znane obiedwie, aby z nich bezpośrednio podawała się kojarznia. — Umysł, który jedno i drugie odgaduje, odgaduje nagłym przejrzeniem ducha swego, a tysiące innych umysłów, pod tym samym, a i wyższym ukształceniem, nie odgadło, bo nie zstąpiło na nich natchnienie, rozświecające od razu ich wiedzę.

Dziś właśnie żyjemy w czasach, w których narody, po zużyciu się tego, co im przeszłość przyniosła, wyglągają nowéj przyszłości, jako ery zbawienia swego. Każdy czuje, że go obecny stan rzeczy nie zadowala, że trzeba nowéj myśli, coby w to stare cielsko świata wstąpiła, i odmłodziła i ożywiła je. Wszystkie formy społeczne i religijne rozwięzują się, a nie ma nowego żywiołu ducha, którby dał podwalinę nowéj budowie

organicznéj świata. Ten żywioł, tę myśl, ten pierwiastek nowéj ery przeczuwa i wyczekuje filozofia, religia i mystyka; ale on się nikomu jeszcze nie odsłonił, na nikogo nie zstąpił natchnieniem. Gdy przyjdzie i objawi się, każdy go wonczas jasno pojmie.

Ale i najmniejszy, byle pierwotwórczy pomysł, w téj saméj co do początku swego osłoniony tajemnicy. Nie wiemy, jak się w nas urodził, jak powstał, z jakich przesłanek się rozwinął, ale ujrzeliśmy go w duchu naszym jasno, wyraźnie, jakby twarz w twarz. Jest to intuicya, będąca skutkiem natchnienia, którego nikt nie jest panem, które nie zstępuje na zawołanie, ale daje się człowiekowi niezawiśle, w takim, lub innym usposobieniu umysłu.

Mystyka szuka tych natchnień przez tak nazwane łechtanie ducha, czyli samowolne wyprężanie i unoszenie go do Boga. Religia szuka tych natchnień przez post i modlitwę, w ogóle przez pokonanie ciała i zmysłowości, i uwolnienie ducha z więzów cielesnych. Filozofia szuka tych natchnień w rozpatrywaniu się w dziełach mądrości Boga, i w dziełach mądrości człowieka, o które, jako o iskry światła duchowego, zatlewają się iskry natchnienia naszego, i rozświecą się w nas jasnością nowych pomysłów, przez tamte zażegnionych.

Cokolwiek bądź, to pewna, że życie człowieka fizyczne, domowe i społeczne, w najściślejszym zostaje stosunku z życiem jego duchowym, i że wielkie prawdy objawiają się światu przez ludzi, którzy się nie tylko nauką, ale i życiem do pojęcia tych prawd przysposobili. Ludzie wielkich poświęceń i wielkich charakterów byli to zawsze *asceci* w obyczajowym swym życiu.

Podobnie trzeba być ascetą, przynajmniéj za lat nauki, aby wyjść na wielkiego myśliciela i reformatora świata. Bo na sumienie obciążone zbrodnią, na ducha skalanego ciałem i rozwiozłością, natchnienie nie zstępuje.

Natchnienie filozoficzne tym się tylko różnić będzie od natchnienia mystyków, że ci samym podniesieniem ducha, bez poprzedniéj jego pracy, chcą być współuczestnikami mądrości

bożéj, i sądzą, że jak kiedyś na Apostoły, tak i na nich prostaczków zstąpi Duch święty i napełni ich światłem mądrości i darem języków. Filozofia tak tego nie pojmuje. Wedle niéj pracą ducha wyrabia się postęp i pochód z przeszłości w przyszłość, i tylko na obszarach głębokiéj nauki, i tylko przez umysł, zagłębiający myśl badawczą w sobie, natchnienie rozświeca swoje prawdy.

Natchnienie nie jest to nadprzyrodzone zstąpienie prawdy, ale jest nadprzyrodzone jéj zatlenie się w nas. Nic się nie zatli, gdzie się nie ma o co zatlić, i mała to będzie iskierka, gdzie mało palnego materyału ducha, to jest mało wiedzy, myśli i usposobienia.] Tylko w głowie myślącéj Newtona, uposażonéj obszerną nauką, mógł spadek jabłka z jabłoni nagle rozświecić myśl grawitacyi światów. Tylko Archimedesowi, najbieglejszemu z matematyków owoczesnych, mogło poczucie lżejszości ręki wśród kąpieli, rzucić nagłe światło na odkrycie prawa względnéj ciężkości ciał. Są to nagłe tryski prawd, dotąd nieświadomych, które się naraz odsłaniają wiedzy człowieka. Każda wyższa prawda tym środkiem najprzód została ujętą, a dopiero potym wyrozumowaną i rozprowadzoną.

Duch człowieka w abstrakcyi uważany, jako rozum, albo wiedza, rzeczywiście nie jest innym duchem, jeno duchem téj saméj istoty, co Bóg. Więc intuicya, nie będąca zewnętrznym wprowadzeniem prawdy do umysłu człowieka, ale będąca wewnętrznym, nagłym i niezawisłym rozjaśnieniem się prawdy wewnątrz ducha człowieczego, jest nawet zupełnie w duchu filozofii niemieckiéj pomyślana. A twierdzenie, że duch ogólny inaczéj do wiedzy siebie przyjść nie może, jak tylko środkiem ducha indywidualnego, powinno téj filozofii starczyć na dowód, że intuicya ta dzieje się wpływem ogólnéj duchowości na indywidualną duchowość, który to wpływ my nazywamy natchnieniem. — Jeżeli już Plato uważał, że idee w nas są wrodzone, i jeżeli Sokrates nauczał, że człowiek nie uczy się na ten sposób, aby coś duchowi swemu obcego w siebie przyjmował; ale na ten sposób, że to, co już jest w tym duchu odwiecznie, on tylko do wiedzy swojéj doprowadza; — to znowu my tylko utrzymujemy, że ujrzenie w nas jednéj z onych idei przyrodzonych,

i obudzenie wiedzy tego, co już jest własnością, ale bezwiedną, ducha, dzieje się nagle, od razu, niezawiśle od nas, czyli dzieje się przez natchnienie.

Filozofia germańska odrzuca tylko ten wyraz od siebie dla tego, że z nim łączy się wyobrażenie duchowości nieskończonéj, jako osoby, i duchowości indywidualnéj, jako osoby, co właśnie filozofia czystego rozumu odpiera.

Intuicya zatym, będąca dziecięciem natchnienia, jest oraz skutkiem owego bezpośredniego związku świata duchowego ze światem ziemskim ludzkim, który to związek myśmy przyjęli za podstawę filozofii słowiańskiéj, i wydobyliśmy z ludowych pojęć Słowian, a w szczególności Polaków. Ta intuicya, jak się powiedziało, jest oraz pierwiastkiem duchowym mystycyzmu, który twórczością wyobraźni intuicyą tę natychmiast kształtuje, wyobraża i upostacia, i chce być w bezpośrednim wiedzeniu i widzeniu Boga i duchów, tudzież mieni się posłannikiem niebios ku spełnieniu przepowiedzianych już proroctw. W tym charakterze, acz niewłaściwym, wystąpiła filozofia Wrońskiego, mieniąc się Parakletyzmem, i objawieniem Ducha Ś., przepowiedzianym przez Chrystusa. W tym charakterze jeszcze bardziéj niewłaściwym, bo tylko co do formy, wystąpił Królikowski, zaprowadzający królestwo niebieskie na ziemi, i z dobrą wiarą ogłaszający braciom swoim cud, który się stał w kościele katedralnym paryzkim przez obwieszczenie: „iż stało się już przed Bogiem wieczne ludów zbawienie.“

W saméj myśli posłannictwa nie ma nic zdrożnego przeciw rozumowi. Nie ulega wątpliwości, że narody na ziemi nie są bez celu, że ich charakter, usposobienie, ich żywot, nie do samego przypadkn należą; że te wojny ludów z ludami, te walki stronnictw wśród narodu samego, to rozwijanie się stosunków społecznych; — że to wszystko nie jest na to, aby było zabawą dla Opatrzności, jak jest dla ludzi zabawą walka byków, lub kogutów, alboli widowiska sceniczne. Trzeba więc przyjąć, że te różne narodowości spełniają cel jakiś, a tym samym, że odebrały misyą spełnienia tego celu. Ponieważ zaś ta misya spełnia się przez ludzi pojedyńczych

rzeczywiście oni są posłannikami niebios. Ale mystyka tego tak nie rozumi. Ona tego tylko nazywa posłannikiem nieba, któremu Bóg bezpośrednio dał ten mandat, jak niegdyś Mojżeszowi w krzaku ognistym — i w tym to leży właśnie krzywe i dla tego mystyczne zapatrywanie się na rzeczy; jest wybieżanie twórczości wyobraźni przed rozumem, jest nawet abnegacya rozumu, jako niezdolnego pojąć rzeczy nadprzyrodzonych.

Nie sądzę, aby wszyscy mystycy byli ludzie złéj wiary, którzy tylko łudzą i oszukują łatwowiernych, albo po za tą maską kryją mądre, rozleglejsze plany i cele. Mienię i owszym, że to są ludzie najpoczciwsi, najlepiéj narodowi i ludzkości życzący; ale dla tego tylko ułomni, że zostają pod wpływem własnego złudzenia. Ich rozogniona wyobraźnia, rugująca z siebie wszelką rozwagę rozsądkową, nabiera takiéj siły twórczéj, iż ta im rzeczywiście kształtuje i upostacia, żywo na oczy i na zmysły stawia widziadła tego wszystkiego, czym ich serce goreje, albo do czego duch podłechtany unosi się. Oni rzeczywiście widzą Boga w różnych kształtach i postaciach, słyszą głos jego, patrzą się na kolumny duchów, i duch własny stawa przedmiotowo przed nimi; — podobnie jak w gorączkowym stanie człowieka wyobraźnia różne mu kształtuje mary i strachy; on widzi, czego nikt nie widzi, słyszy, czego nikt nie słyszy, i dziwi się téj tępości zmysłów zdrowych ludzi. Tak i mystyk utrzymujący, że miał widzenie Boga, lub ducha jakiego, z którym naradzał się, albo odbierał od niego nauki i rozkazy, gorszy się z tego, że są ludzie małéj wiary, którzy temu nie wierzą. — W organicznéj części poznamy, jaka to jest siła i potęga niezrównana wyobraźni, jak owłada całe jestestwo człowieka, jak jest nawet panem życia jego lub śmierci, a wtedy przekonamy się, że mystyk puszczając wodze téj wyobraźni, zdobywa dla siebie świat duchów, jéj siłą twórczą ukształtowany, i w nim żyje i działa na sposób, na jaki żaden inny z ludzi zdobyć się nie może, a który położony na szali rozsądku, obudza ironią lub politowanie.

Z tego wszystkiego, cośmy dotąd powiedzieli, zrozumiemy

jednakże, iż te symptomaty mystycyzmu, pojawiające się nawet po systematach filozofów słowiańskich; i mystycyzm w całéj rozciągłości, pojawiony w nauce Towiańskiego, były koniecznymi owocami czasu, na pograniczu dwóch wielkich epok: kulminującéj filozofii niemieckiéj czystego rozumu, a poczynającéj się filozofii słowiańskiéj. Kiedy się rodził i wzrastał chrystyanizm, wędrówki ludów germańskich obchodziły całą Europę i sięgały do Afryki i do Azyi, jakby atomy nowego ciała, które się miało zrość z nowym pojęciem, i wziąść jego posłannictwo między narodami. Dziś można powiedzieć, odbywają się także wędrówki Słowian. Stało się ich rozproszenie na świat cały ucywilizowany, jakby na oznakę, że i to są atomy nowego ducha, który wstępuje w świat, i oblokłszy się w ciało szczepu tego, nada mu nowe posłannictwo dziejowe. Nie dziw więc, że się to objawienie mystycyzmu i w kształcie naukowym i religijnym i socyalnym dzieje na rozproszeniu. My w tych poznakach widzimy zorzę przyszłéj wiedzy słowiańskiéj; w naukach by téż najbardziéj wygórowanego mystycyzmu, upatrujemy nasienniki do przyszłego nowego żywota narodów słowiańskich, ogłaszamy je, jako przejście do ich filozofii; — i z tego stanowiska wychodząc, rozpatrzymy się pokrótce w główniejszych kierunkach mystycyzmu w literaturze naszéj.

Pierwszy kierunek mystycyzmu polskiego objawił się w poezyi naszéj rodziméj i to, naprzód w łagodnym charakterze przeczuwania i wieszczenia przyszłości, potym w coraz silniejszych podrzutach wyobraźni, stanowczo i proroczo już oznaczającéj przyszłość. Mickiewicza, Zaleskiego, Słowackiego, nadewszystko zaś autora N i e b o s k i é j k o m e d y i, policzyć należy do wieszczów polskich, w prawdziwym znaczeniu tego wyrazu. Odczyty literatury słowiańskiéj w Paryżu całe naznaczone są kierunkiem mystycznym, a koroną tego kierunku jest nauka Towiańskiego.

W literaturze naszéj już zdawna, choć rzadko, odzywały się proroctwa, jak owo sławne proroctwo u K r o m e r a, wzięte z rozsiekania na części ciała Śgo Stanisława i cudo-

wnego ich znowu zrośnięcia się w całość; * wśród ludu odzywały się przepowiednie bliskich, lub odległych wypadków, które lud w powieści, lub w poezyą układał, jak w powieściach o Wernyhorze, w pamiętnikach Kordeckiego i t. p. — ale nigdy u nas literatura nie przedstawiała tak wydatnego wieszczego oblicza, jak to widzimy na płodach piśmiennictwa od lat dopiero trzydziestu. Rokuje to bliskość wielkich zmian u ludów słowiańskich, i porę nowego ich żywota, że pierś ich wieszczów taką siłą przeczucia się wypełnia.

Pierwsza poezya, co zdaniem naszym w téj wydatności wieszczenia u nas wystąpiła, jest Irydyon z roku 1836. Wieszczenia, które Mickiewicz w poezyach Stefana Garczyńskiego, Brodzińskiego, a nawet Trembeckiego upatruje, ** są zbyt naciągane. Śmiemy twierdzić, że tak mało pomienieni pisarze myśleli o tym, co w kilka urywkowych ich wierszy Mickiewicz włożyć usiłuje, jak mało Virgiliusz w znanéj czwartéj Eklodze swojéj myślał o proroctwie Jezusa Chrystusa, które tam Lactancyusz i Euzebiusz upatrywali. Przynajmniéj jak tu, tak tam, poeci bez własnéj wiedzy i woli stali się prorokami.

Autor Irydyona dopiero z zupełną wiedzą przeczucie swoje wyśpiewał, i oparł je na rozwaleniu starożytnego, światowładnego Rzymu przez narody germańskie, powołane do misyi, aby ze świata pogańskiego stworzyć świat chrześciański, z Romy Cezarów zrobić Romę papieżów. Irydyon jest synem zemsty, chcącym się pomścić na Romie krzywd Hellady, którą ukochał. Ale tę Romę już opanował duchem Nazarejczyk. Przed potęgą krzyża poniżyła się potęga czarta, zemsta i zniszczenie przed miłością i wiarą. Lecz duch zemsty zwolennika swego uśpił na długie wieki, i przyrzekł go zbudzić:

Kiedy na forum będą prochy tylko!
Kiedy na cyrku będą koście tylko!
Kiedy na kapitolu będzie hańba tylko!

* Kromerowa kronika przy końcu księgi IV.
** Zob. kurs drugoletni.

Stało się. Ujrzał Irydyon starą Romę w rozwalinacl i upodleniu i nasycił zemstę; i miało się stać, co sam powie dział: *mnie Rzym, tobie duszę moją!*

Ale kochanek Kornelii jéj modlitwą zbawion został, bc on kochał Grecyą, i odebrał nowe posłannictwo:

„Idź na północ w imieniu Chrystusa — idź i nie zatrzy muj się, aż staniesz na ziemi mogił i krzyżów — poznasz ją po milczeniu mężów i po smutku drobnych dzieci — po zgorzałych chatach ubogiego i po zniszczonych pałacach wygnańców — poznasz ją po jękach aniołów moich przelatujących w nocy.“

„Idź i zamieszkaj wśród braci, których ci daję — tam powtórna próba twoja — po drugi raz miłość twoją ujrzysz przebitą, konającą, a sam nie będziesz mógł skonać — i męki tysiąców wcielą się w jedno serce twoje!“

„Idź i ufaj imieniowi mojemu — nie proś o chwałę twoją, ale o dobro tych, których ci powierzam — bądź spokojny na dumę i ucisk i natrząsanie się niesprawiedliwych — oni przeminą, ale ty i słowo moje nie przeminiecie!“

A po długim męczeństwie zorzę rozwiodę nad wami — udaruję was, czym aniołów moich obdarzyłem przed wiekami — szczęściem i tym, co obiecałem ludziom na szczycie Golgoty — wolnością!“

„Idź i czyń, choć serce twoje wyschnie w piersiach twoich — choć zwątpisz o braci twojéj — choćbyś miał o mnie samym rozpaczać — czyń ciągle i bez wytchnienia, a przeżyjesz marnych, szczęśliwych i świetnych, a zmartwychwstaniesz nie ze snu, jako wprzódy było, ale z pracy wieków — i staniesz się wolnym synem niebios!“

„I weszło słońce nad ostatkami Romy — i nie było komu powiedzieć, gdzie się podziały ślady myśli mojéj — ale ja wiem, że ona trwa, i że ona żyje!“

Co zapowiada Królikowskiego królestwo Boże na ziemi, mające być zaprowadzone przez Polskę, — to tu wieszczym przeczuciem w cudnym utworze wyobraźni opiewa poeta.

Na rozleglejszą skalę wylał ten sam autor wieszczenie

swoje w cudniejszym jeszcze dramacie, z r. 1837,* który gra przy okopach św. Trójcy. Odlał w nim najpiękniejszą sztuką wydatny *haut-relief* przyszłéj walki staréj i nowéj Polski; walki żywiołu szlacheckiego, który dotąd sam był narodem, i zgromadził w sobie wszystkie pamiątki świetności i sławy przodków, ale i wszystkie ich winy i wykroczenia, — z żywiołem ludu, dobijającego się praw swoich, w zemście za dotychczasowe krzywdy i zniewagi. Wprawdzie obrazy rewolucyi francuzkiéj stały autorowi na myśli, i niejedne z nich rysy, mianowicie ateizmu, przeniósł niewłaściwie do pierwiastku słowiańskiego, i dla tego charakter ludowy spaczony; — wszakże zkądinąd tyle w całym dramacie żywéj prawdy i żywego kolorytu, że choć osoby jego zdają się na pozór europejskie, w rzeczy jednak, którą reprezentują, widzisz Polskę, z całą rażącą sprzecznością jéj żywiołów społecznych wśród oświecenia europejskiego.

Z natury rzeczy dwaj występują bohaterowie dramatu. Graf Henryk, reprezentujący starego ducha Polski, jak sam o sobie powiada: „syn stu pokoleń, ostatni dziedzic ich myśli i dzielności, ich cnót i błędów"; otoczony resztkami swojéj kasty, z garsztką wiernych mu chłopów, broni ostatniego siedliska przeszłości w zamku warownym przy okopach świętéj Trójcy. Naczelnikiem ludu jest Pankracy, znamienujący tym nazwiskiem skoncentrowanie sił materyalnych. Jest to przywódzca z czasów teroryzmu, zniszczyciel wszystkiéj przyszłości; — ten, o którym, wyczekując go ku rozmowie, hr. Henryk powiada: „za chwilę stanie przedemną człowiek bez imienia, bez przodków, bez anioła stróża — co wydobył się z nicości i zacznie może nową epokę, jeźli go w tył nie odrzucę nazad, nie strącę do nicości." **

Z trzecią częścią Nieboskiéj zaczyna się rzeczywisty obraz walki. Poprzedza ją obumarcie wiary: „Ktokolwiek jesteś,

* W kursie trzecioletnim Literatury Słowiańskiéj poświęcił Mickiewicz kilka prelekcyi rozbiorowi tego arcydzieła poezyi naszéj — zapewne najzdatniejszy ku ocenieniu tego rodzaju utworu.

** Tom III. odczyt 10ty.

powiedz mi, w co wierzysz — łatwiéjbyś życia się pozbył, ni wiarę jaką wynalazł, wzbudził wiarę w sobie." — Rozpaja si tłuszcza znędzniała, w łachmanach i z spiekłymi twarzami „Niechaj żyje kielich pijaństwa i pociechy!" Stawa pomiędz nimi mówca Pankracy i niesie im słowo pociechy i mordu. — „Niech żyje Pankracy! chleba nam, chleba, chleba! Śmier panom, śmierć kupcom, chleba!"

Teraz przesuwa poeta przed oczami naszymi obraz roz kiełznania rewolucyjnego w najwydatniejszych farbach; widzi my chóry przechrztów, lokaji, rzeźników, rzemieślników, chło pów, kobiet — lud cały rozpasany, opity szałem wolności wypowiadający posłuszeństwo Bogu, królom i panom; wszędzie mordy, rzezie, bezeceństwa, wywrócone świątynie, zdeptane świętości, religia Chrystusa wypędzona; najwyższa ironia wol ności „Świat nowy ogłaszam — Bogu nowemu oddaję niebio sa — Panie swobody i rozkoszy! Boże ludu! każda ofiara zemsty, trup każdego ciemięzcy, twoim niech będzie ołta rzem — w oceanie krwi utoną stare łzy i cierpienia rodu ludzkiego — życie jego, odtąd szczęście — prawem jego, ró wność — a kto inne tworzy, temu stryczek i przekleństwo." — „Idźcie bez trwogi i mordujcie bez wyrzutów — boście wy brani z wybranych, święci wśród najświętszych — boście mę czennikami, bohaterami wolności!" — Arcykapłanie, daj mi święcenie zbójeckie! — Podajcie mi oléj, sztylet i truciznę!" — „Obudź się urodziwa moja!" — „Pałam miłością ku tobie i Bogu twemu, — światu całemu rozdam miłość moją — płonę, płonę!" — Towarzyszu bracie, czaszką starego świętego piję zdrowie twoje!"

Widzimy, że autor czysto przedrzeźnił sceny rewolucyi francuzkiéj i dał nam obraz rewolucyi zniszczenia, a nie rewolucyi społecznéj organicznéj, która choć nie obejdzie się bez czynów, co plamić będą świętość jej celów, to jednak w religijności ludu, w zdrowym rozumie mass, w łagodności ich charakteru, mieć powinna tarczę obronną przeciw dziełu samego rozuzdania namiętności i samego zniszczenia. Autor wszystkie lepsze uczucia ludu zatarł, a rozbestwienie samo w pierś jego włożył. Wszakże rzeź Galicyjska sprawdziła poczęści to

krwiożercze i rozbestwione rozpasanie się tłuszczy. Jeżeli to więc dramat proroczy, jak go Mickiewicz nazywa, poeta, nie jak Daniel opiewa Izraelitom w niewoli babilońskiéj powrót do ojczyzny i odbudowanie kościoła i Jerozolimy, ale jako Jeremiasz przepowiada jéj zburzenie.

Pojedyńcze wszelako rysy są żywym jasnowidzeniem w przyszłość, tchnie tam taka siła prawdy, że każdy czuje, iż rzeczywiście powtórzą się takie sceny. Do nich policzam rozmowę Pankracego z grafem Henrykiem, pełną prawdziwych zwrotów. Słusznie powiada autor prelekcyji słowiańskich: ‚gdyby można wiedzieć, co Sylla i Mariusz mówili z sobą, kiedy dziwny przypadek pod jeden dach ich sprowadził, możeby w ich rozmowie znalazła się nie jedna myśl, powtórzona w powyższéj scenie; bo ten sam spór toczy się od początku społeczeństwa ludzkiego, a tylko strony walczące zmieniają kształt i godła. Postawić naprzeciw siebie dwa te systemy, wcielone w dwie osoby, jest to wielki i głęboki pomysł. Istotnie dzieje się zawsze nieinaczéj: pierwéj rozstrzyga się wszystko w duchu, nim zwycięztwo urzeczywistni się na ziemi. — Przeciwnicy, przed spotkaniem się na oręże, starli się tutaj, że tak powiem, na duchy.“ *

Ta prawdziwość uczuć, scen i wyobrażeń, była koniecznym następstwem wmyślenia się autora dramatu we walkę dwóch pierwiastków wśród własnego narodu. Poetyczna dusza syna nasiąka wyobrażeniami wieku, i mimo miłości i szacunku dla ojca, którego stare wyobrażenia stwargły na opokę, prowadzi go myślą w przeszłość, gdzie historya straszliwy sąd wydała: „za to, żeście nie kochali, nie czcili nic, prócz was samych i myśli waszych, potępieni będziecie, potępieni na wieki!“ — A w sercu ojcowskim szlachetnym, ale w zasadach dawnych nieugiętym, obudzi się gorzka boleść, że syn własny przywodzi go do progu piekła.

W czasach takiéj walki exterminacyjnéj staréj i nowéj społeczności, jakiegokolwiek narodu, znaleść się muszą męże, co jak Henryk u okopów śtéj Trójcy, będą kamiennéj woli

* Tamże.

i kamiennego oporu; co wytężą całą wielkość duszy, całą potęgę charakteru na obronę zasad, na których wzrośli, a które za dobre i dla ludzkości za zbawienne uważają. Nie ulegną, choć już mężowie nowi do ich okopów wdzierać się będą, choć zobaczą, że wszystko stracone. Ostatni z nich nad samą przepaścią stanie, zmierzy ją i zmierzy wieczność, co go ma ogarnąć, nieustraszonym okiem, i z wiarą w potępienie za samobójstwo rzuci się w przepaść. Tak straszny dla niego widok synów postępu, co go już ujrzeli i już się doń zbliżają; tak niepodobne uznanie i przyznanie dążeń wieku. Jest to śmierć mocnych, nieugiętych, ale i dumnych charakterów. Ujrzą się samotną ruiną wśród nowego świata; mają dość siły umrzeć, ale nie mają jéj dosyć, by się pogodzić z nowymi wyobrażeniami czasu.

Lecz dzieło samego zatracenia nie jest jeszcze dziełem odkupienia. Jest i owszym krwawym wyrokiem zatracicieli, przez nich samych na sobie dokonanym. Myli się, kto chce odkupić dzieło zniszczenia materyalnym szczęściem ludu; kto marzy, że trzeba zaludnić te puszcze, przedrążyć te skały, połączyć te jeziora, wydzielić grunt każdemu, by we dwójnasób tyle życia się urodziło na tych równinach, ile śmierci teraz na nich leży. On zapomina, że materyalne dobra ludu uszczęśliwić nie mogą; że jemu trzeba myśli boskiéj, któraby go ożywiła duchem, i podniosła do Boga; że zatym stan ateuszostwa i libertyństwa jest dla ludu czczością, którą żadnymi dobrami świata nie zapełnisz. Duch przemaga nad materyą, i po zatraceniu przeszłości, podjętym dla samych dóbr materyalnych, musi na ludzi zstąpić to samo przekonanie, jakie zstąpiło na owego Cezara, prześladowcę i zatraciciela religii Chrystusa, że poznając niemoc swoją wyrzekną, jak on wyrzekł: *Galilee vicisti!*

Jest w dziejach ludzkich władanie, jakby mściwego losu, co na ludzi i na narody wymierza sprawiedliwość prawem odwetu. Starożytni pojmowali to jako *Fatum*, jako *Nemesis*, i osnowali pod wpływem téj nieubłaganéj ręki przeznaczenia swoje tragedye. Zdaje się, że autor dramatu poszedł za tą skazówką, i wyszedł z samego stanowiska Nemesis dziejowéj —

ze stanowiska straszliwego i nieubłaganego odwetu, i dopiero, gdy wymordowano wszystko, co do staréj należało społeczności, gdy ziemia śliska była od krwi ludzkiéj, dopiero pierwszy raz wymówione imię Boga, mięsza wszechwładzcę milionowego ludu, i przyprowadza do upamiętania.

Lecz w charakterze i wyobrażeniach naszego ludu zatarły się oddawna pojęcia zemsty dziejowéj i rodzinnéj, która n. p. u germańskich ludów trwa w wyrazach *Sühne* i *Blutrache*. I w naszym języku jest wyraz zgłada, zagłada, dowodzący, że początkowo i u nas wszelka wina tylko śmiercią, to jest zagładą, zatartą bywała. Wśród rodzin szlacheckich długo tak pojęta zemsta krwi utrzymywała się. Dość przytoczyć Glińskich i Zabrzezińskich, Zbydowskich i Zawiszów. Lecz w ludzie wczas wyobrażenia łagodniejsze, z religii chrześciańskiéj wzięte, wyrugowały owe krwawe pojęcia odwetu. Baranek Boży gładzi grzechy świata nie ze zemsty, ale z nieskończonéj miłości; grzech gładzi się pokutą i t. p. Te nowe wyobrażenia zastąpiły owe dawniejsze, gdzie, zgładzić kogo ze świata, znaczyło dokonać na nim prawa zemsty, prawa odwetu.

Chybionym dla tego wydaje nam się cel dramatu, osnutego głównie na pierwiastku, którego już w ludzie naszym nie ma. Hajdamaszczyzny i Rzezie Galicyjskie powstały z poduszczenia szatańskiéj obcéj polityki. Wśród ludu naszego są i owszym wysokie przymioty moralne, jest gorącość ducha, którym pochwytuje silnie wszystko to, co jest dobrym, cnotą i poświęceniem. — „Nie w imię teoryi morderczych, nie łakomstwem na krew i kawałki gruntu, da się taki lud poruszyć, ale chce być rządzonym przez miłość, zgodnie z jego naturą, miłości pełną. On odpychać będzie od siebie każdą władzę bez miłości.“

Wieszczenia w innych poezyach sięgają nie już samych wypadków i samego narodu, ale są jasnowidzeniem tych idei nowych, które świat mają zbawić. W czysto filozoficznym pojęciu, a jednak pod kształtami wyobraźni, widzi nieraz poeta ideę przed stworzeniem, ideę w chwili rodzenia się i ideę w upadku, jak np. w następującym wierszu:

Syn cieniów patrzy w otchłań, w ziemię, na dół,
Moc go nieznana z ciemni wyrzuciła,
Dzika wilczyca piersią wykarmiła,
I pod Tytanem stęknął ziemi padół.

Ale nim wdzieje szaty człowieczeństwa,
Nim się rozbierze z powicia natury,
Musi z nią walczyć i znosić tortury
Olbrzymie, straszne Tytanów męczeństwa.

Aż z starożytnéj odmętu zawiei,
Wyjdzie przemienion, i „Jestem“ zawoła;
Ludzka mu piękność wyjrzy wtedy z czoła,
W sercu zakwitnie kwiat błędnych nadziei!

Przez długą pracę ludzkiego męczeństwa,
Znów się rozbierze z szaty człowieczeństwa,
Myśl, która truje, krew własna, co krwawi,
Glinę mu z serca wyźre i przetrawi.

Każda idea wcielona, w chwili tryumfu, sądzi siebie najwyższą, gdy tymczasem już w jéj łonie nasiona nowéj idei się rozpleniają. Jak niegdyś przeciw niéj zbroiła się stara idea, tak i ona dziś przeciw nowym ludziom powstaje, i otoczy się hufcem wiernych sobie i kochanków swoich. Aż zbudzi się nowa tęsknota, powstanie zwątpienie, krytycyzm czasu, dopóki się nowa idea nie wcieli.

Poeta wiarą w nieśmiertelność i w Boga zagrzéwa podupadłe umysły, i w tym następstwie idei po sobie widzi żywot jednego i nieustającego Boga, objawiającego się przez ludzkość.

Stąpaj więc daléj o synu światłości!
Stąpaj ku światów nieodkrytych stronie!
Wszystko co żyje, świeci, dzwięci, płonie,
Twojim na drogach twéj nieśmiertelności.
Coś myślą pojął — dosięgniesz ramieniem —

Z strun twojéj lutni rozpierzchnięte dźwięki,
Weźmiesz, jak perły widome do ręki,
Gdy wrócą kiedyś świeże i stwardniałe,
W życie wcielone, z próżni zmartwychwstałe.

Bądź znów jak Tytan, wielki, silny, dumny —
Wszędzie kolebki, nie ma nigdzie trumny —
I wszędzie niebo, nie ma nigdzie ziemi —
I wszędzie Bogi, nad Tobą i w Tobie,
Na każdym miejscu, i o każdéj dobie,
Byłeś — nie jesteś, lecz znów będziesz z nimi!

Idea każda wielka, jak to dzieje wskazują, wciela się w cały naród. Naród spełniający urzeczywiszczenie idei wieku, co ma ludzkości zaświecić, tym samym spełnia posłannictwo swoje. Bywa, że, jak człowiek myśl nową przez trudną walkę z przesądami starego świata przeprowadzać musi, tak i naród ideę swoją przeprowadza w ciągłéj walce z przeszłością. Śliczny i malowny obraz takiego narodu, co w trudach, mękach i walkach, wierny idei, którą od Boga odebrał, dla niéj żyje i umiera, przedstawia nam poeta w następnym widzeniu sennym:

„I ujrzałem pośród narodów garsztkę ludzi, ubranych w szaty żałobne, garsztkę ludzi ujrzałem, niosącą sztandar, na którym napisano było „n a r ó d;“ ujrzałem ostatnie pokolenie wielkiego plemienia, idące zwolna, jakby za pogrzebem, idące także w nieskończoność — a gdziekolwiek spotkało się z drugimi tłumy, torujące sobie drogę ostatkami szabel — wielu z nich dźwigali szczątki łańcuchów na nogach i dłoniach, byli bardzo bledzi i bardzo znużeni — nieśli dzieciątka konające w ramionach, inni w objęciach trzymali zemdlałe niewiasty, podobne do umarłych aniołów — wielu z nich znaczyli ślady swoje krwią z ran płynącą i na ich piersiach głębokie rany widziałem — na ich czołach jakoby wieńce cierniowe — w ich ręku jakoby krzyże zwiędłymi kwiaty oplecione, a milczeli tak, jak groby milczą — bez krzyku walczyli — bez jęku padali — bez pieśni zwyciężali — bez narzekania szli daléj na nową

bitwę i śmierć tę samą! Długom patrzał, czy też kto ich nie przywita miłosiernym słowem lub uściskiem bratnim. — Lecz nigdy i nigdzie nikt im ręki nie podał, nikt z drogi się nie usunął, by mogli ci umierający przejść w pokoju. Tłumy narodów, jak mury czarne stawały w poprzek im, jak potoki czarne płynęły przeciwko nim — jak stada drapieżnych ptaków pastwiły się nad ich obalonymi ciałami.“

„Głaz grobowy ogromny z napisem naród podniósł się i zapadł nad nimi. Na lutni czasu pękły struny wiary, odwagi, miłości, i ostatnia tylko struna została nicości.“ — „Opuść tę, która nie odżyje nigdy — piękność jéj tylko przeszłości wspomnieniem. — Wracaj i żyj pośród ludzi żywych. — A ja tu z nią zostanę i śpiewać jéj będę śpiew mój bez nadziei na téj strunie ostatniéj!“ — — — „Czemu żałujesz, żeś życie poświęcił dla umarłéj? Alboż nie wiesz, że jest zmartwychwstanie? — A jakże zmartwychwstaną serca umarłe, jeźli ich nie ukochają żywe i krwi im swojéj nie udzielą połowy? Ta, co zabrała życie twoje, odda je tobie, bo śmierć jéj była tylko złudzeniem! Patrz!“ — „Uczułem, że będę nieśmiertelny, bom nieśmiertelną ukochał — i koło mnie z prochu dźwigali się męże i widmo Chrystusa bielało nad nimi w powietrzu. — Zamknąłem oczy i padłem twarzą na ziemię.“

Myśl trzecia: opiewa odrodzenie ludzkości przez Polskę. Poeta w myśl Szellinga zwiastuje kościół Janów — kościół miłości. Chrystus odtąd ani się już rodzić, ani umierać nie będzie na ziemi. Kościół ten powstanie na gruzach kościoła Piotrowego. Ostatni papież ginie pod ruinami bazyliki Śgo Piotra. Ciągną ludy na obchód ostatniéj wilii Bożego Narodzenia w Rzymie. Ciągną „ostatki szlachty polskiéj.“ Im przed innymi narodami dostaje się pierwsze miejsce w bazylice.

„Puszczajcie tych, którzy dla wiary katolickiéj niegdyś naród cudzy od śmierci zbawili, a późniéj za tęż wiarę poginęli sami — umarłych puścić naprzód!“

Po odśpiewaniu *ite missa est*, zawołał kardynał (Jan) głosem ogromnym „Czasy dopełniły się.“ — „A teraz kazano mi, bym wśród ludzi zamieszkał i ogarnął świat i przy-

tulił go do piersi, jako pan głowę moją ostatniego wieczora.“ Wraz rwać się poczynają sklepienia, ludy uchodzą, jedna szlachta polska patrzy śmiałym okiem, oparta na szablach, i nie chce odstąpić ostatniego papieża. „Nie opuścim starca tego — samemu gorzko umierać — a kto z nim umrze, jeźli nie my? — Wy idźcie wszyscy, my nie umiemy uciekać.“ — I przywaliły ich zwalone sklepienia bazyliki i watykanu. Na piramidzie tych gruzów zasiadł kardynał (Jan) i rzekł: „odtąd Chrystus ani się rodzi, ani umiera na ziemi, bo odtąd już na wieki wieków jest i będzie na ziemi.“ — „Panie, a ci pod gruzami wszyscy umarli koło umarłego starca?“ — „Nie trwóż się o nich. Za to, że wyrządzili mu ostatnią przysługę, pan odwdzięczy im — bo zachodzący, tak jak wschodzący — umarli, tak jak żywi, są z Pana.“

Taki więc jest postęp trzech myśli poezyi proroczéj. Pierwsza wskazuje potęgę nowéj myśli, pochodną z ducha nieśmiertelnego; druga daje obraz narodu umęczonego dla téj myśli; w trzeciéj idea miłości i równości wstępuje w świat, i dopełnia się królestwo niebieskie. Kościół Piotrów rozwala się, a na jego zwaliskach powstaje kościół miłości, kościół Janów, męczeństwem ludu okupiony.

W ogóle w poezyi wieszczéj panuje przeczucie nowego przyszłego porządku rzeczy; wypowiedziana nieoledwie pewność, że po tym wieku rozprzężenia moralnego i społecznego, po tych czasach niedowiarstwa, nastąpić musi nowa myśl organiczna, która światu przyniesie spokojność, szczęśliwość i zbawienie. Co niegdyś Wirgiliusz przeczuwał za Augustowych czasów, że wypełniają się proroctwa ksiąg Sybillińskich, i nowe, wielkie rozpoczną się czasy,* to samo przeczuwa u nas poezya rodzima, i świtanie nowéj ery wypowiada.

Może być, że wielkie podobieństwo czasów naprowadza myśl poety, wybiegającą w przyszłość, do przeczucia i wieszczenia. Straszne, konwulsyjne walki staréj konającéj rzeczy-

* *Ultima Cumei venit jam carminis aetas,*
Magnus ab integro seclorum nascitur ordo.
Wirg. Eccl. IV.

pospolitéj Rzymskiéj, mają wielkie podobieństwo do równie strasznego, epileptycznego zadrgnienia rewolucyi francuzkiéj. Zdaje się, jak to już ktoś powiedział, jak gdyby w Dantonie, St. Juście i Robespierze zerwały się cienie Maryusza, Sylli i Katyliny, a dni Cezara przelały się w dni Napoleona! — Jak w on czas, tak i teraz, wiara nie wypełniała serc, bo ją rozum odrzucał, a systemy rozumu, w zagmatwany rój zdań, zasad i teoryi rozwiązane, tę jedną tylko dawały pewność, że przeszłość niezdolna potrzebom ludzkości zadosyć uczynić. Ztąd wyczekiwanie i pragnienie narodów za nową myślą zbawczą, podobne temu, jakie było, gdy się miał narodzić Chrystus. Mówiąc słowami poety, historya wznosi ręce ku niebu, i językiem wszystkich ludów ziemi woła: „Pokaż się nam Panie!“

W jakiejże więc myśli będzie to zbawienie, które jest wyczekiwaniem ludów? Poezyja wieszcza przenika, że idea ludzkości, którą Chrystus przyniósł i objawił światu, materyalnym zachodem ludzkim wypaczoną została; że kiedy ludzkość jest celem Bożym, a żywymi członkami i narzędziami téj ludzkości są narodowości plemion ludzkich, — historyja narodowości za nic poczytywała, a utworzyła dla ludzkości kunsztowne rozczłonia, zwane państwami, będące utworu ludzkiego, będące zbiorem poddanych, siłą materyalną spojonych, a nie żywotną jednością narodu, wedle woli i myśli Bożéj ukształtowaną. Poezyja zatym upatruje sprzeczność pomiędzy kierunkiem Boga, który do swoich celów narodowości osobne potworzył, i przez nie idee ludzkości urzeczywiszcza, a kierunkiem historyji, która te narodowości rozrywa, i na ich miejsce stawia idee państw różnych.

Wniosek ztąd naturalny, który poezyja wieszcza uczynić musiała. Wedle niéj prawo Boże, skaleczone na tym świecie, musi mieć wnętrzną siłę wyleczenia się z rany zadanéj, i wrócenia do własnéj postaci. W narodowości, któréj krzywdą ludzkość pogwałcona, najsilniéj zadrgnąć musi, najjaśniéj zabłysnąć idea ludzkości. Poezyja więc przepowiada, iż objawi się to w sumieniu ducha ludzkiego, że sfera polityki musi się przemienić w sferę religijną. Pan w całéj sferze politycznéj,

kędy dotąd go nie było, przytomnym się stanie, a narzędziem jego opatrzności do tego będzie narodowość.

Tą siłą wiary i przekonania wiedzeni, odlali wieszczowie nasi najcudniejsze pieśni, jakich nie już literatura polska, ale żadna inna nie posiada. Są to głosy, jakby z tamtego świata, głosy anielskie, wiary, miłości i uroku pełne. Najprzód ich własna ziemia jest im przedmiotem i celem. Widzą dla niéj w przyszłości szczęśliwość i uwielbienie. Bóg ją przeznacza na przewodniczkę narodów, aby na ziemi było panowanie pokoju, wolności, miłości i braterstwa. „Jak im syna niegdyś dałem, tak im ziemio! daję ciebie! Syn mój jeden był i będzie, lecz myśl jego żyje w tobie; bądź więc prawdą, jak on wszędzie, ja cię córką moją robię. Gdyś do grobu zstępowała, byłaś cząstką człowieczeństwa; ale teraz w dniu zwycięztwa, imie twoje: ludzkość cała. Słabszy silnych już nie gniecie, tak jak w niebie, na planecie, wszystko świętéj woli słucha. Martwa dotąd bryła ludu już przekuta dłutem cudu w nieśmiertelny posąg ducha.“

Co Fryderyk Raumer dziejowym, śmiałym wypisał piórem; co filozof Szelling, mówiąc o dzisiejszéj niemocy politycznéj, z katedry w Berlinie wypowiedział, to w anielskim uroku poezyi wyśpiewał poeta, porównywając narody, jako harmonią społeczną:

Słuchaj w dźwięków tych wszechzgodzie,
Brak jednego dziś imienia!
Patrz w tych świateł wszechpogodzie,
Brak jednego dziś promienia!
Módl się ze mną, wymów imie,
Co wypadło z lutni życia;
Wskaż tę gwiazdę, która drzymie,
Lecz nie zgasła w dniu rozbicia!
Wymów, wymów takie imie,
Może słucha nas duch Boży,
I stracony dźwięk ten przyjmie,
Znów do pieśni świata włoży.

Poezye te prorocze stanowią w sobie zupełne koło. Wieje w nich przeczucie i mystyczne widzenie przyszłości. Widać w jednych obraz zniszczenia i puszczone na wolę namiętności ludu, a dopiero na ruinach tego zniszczenia utkwione znamię krzyża, godło odkupienia ludzkości przez miłość; — w drugich odsłaniają się obrazy dokonanego już odkupienia przez naród Chrystusowy. Wszelakie idee nowszéj filozofii przebijają z tych pieśni wieszczych; i wieczny pokój Kanta, i Szellinga przyszły kościół miłości, i Królikowskiego królestwo Boże na ziemi, i Wrońskiego Parakletyzm, i Bukatego eliminacya Polski, i świat boski Trentowskiego. Nie jeden poeta w tych pieśniach całe swoje wyśpiewał serce, i ze słowem na zawsze się rozstał, i kiedy wyrzeka: „zgińcie me pieśni, wstańcie czyny moje!“ — widzimy w tym wybitne znamie filozofii słowiańskiéj, mającéj być filozofią rzeczywistości przez czyn. Jaka różnica w tym zakończeniu naszego poety, pełnym energii, a podobnym zakończeniem narodowego piewcy Karpińskiego Franciszka, kiedy nad grobem Zygmunta żale Sarmaty wylewał, i lutnię swoją biedną, swój sprzęt cały, u tego grobu składał! Było to konanie bez nadziei. Trzy dziesiątki lat taką w umysłach narodu sprawiły różnicę.

Około tych pieśni grupują się drobniejsze wieszczenia innych poetów. Mickiewicz w trzeciéj części Dziadów, w Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego, w wierszu Do matki Polki, dał raczéj obrazy męczeństwa narodowego niżeli wieszczenia. Ale całą siłę proroczą stoczył w krótki wierszyk i znany powszechnie do Bogdana Zaleskiego. Słowiczku mój, a leć a piéj itd. Nie natrafiamy w poezyach Mickiewicza na nic piękniejszego nad te 15 wierszy; taki w nich wdzięk natchnienia i taka siła prorocza.

Zaleski sam, poeta rozmiłowany w Ukrainie i wierze ojców, obok odpowiedzi na wiersz pomieniony, poczynającéj się od słów: Adamie mój i t. d., rzadko kiedy zapuszczał myśl swoją w przyszłość, choć téj przyszłości zdaje się mieć pewną wieszczą wiarę:

Co nam się śni i co nie śni,
Wszystkie naszych dziejów dziwy,
Świat i żywy i nieżywy,
Wnet jak jawa zabrzmią w pieśni!

Kilka tylko pieśni jego do wieszczych policzyć można, jako to: Duch od stepu, Stepowa Mogiła, Zaranek, Ze snu, Oboja Wiosna i Bojanicz. * — Zdaje się, że ile razy lot swój poeta ku wieszczeniu posunie, tyle razy korna wiara strąca go z onych wysokości ducha; n. p. w wierszu Niepokój uderzył w struny Jeremiaszowe, słuchem duszy słucha — drga ziemia, niby brzemienna potwornym płodem, boli — pracuje ciężko — porodem. — Widzi, jak się przechadza gniew Boży, jak pada kara niebios na miasto, jak wyginą silni i słabi, starzy i młodzi, jak się żaden z mocarzy nie ostoi i zdać muszą liczbę trzód opiekuni — jak dopiero potym, gdy już różne klęski znękają grzeszników..... ku wiośnie, na żywot nowy otchnie miłośnie. — Ale naraz postrzega się poeta, i w pokorze ducha rzecze: Duszo, o duchu mój, nie prorokój! — Nie tobie dano przeglądać w niebie, módl się za swoich, och! i za siebie. —

W innych wieszczeniach Zaleskiego przebija się kierunek Towiańskiego nauki, wyczekiwanie nowego messyasza: „Czekajcie żurawi; A potym się zjawi, Wódz wielki — wy wiecie — kto taki!“ (Bojanicz). — Natomiast jest w poecie wielka potęga wiary ojców. Tylko z pod natchnienia takiéj wiary wyjść mógł poemat: „Przenajświętsza rodzina.“ ** Najprawdziwiéj tu autor przytoczył wiersz Torkwata Tassa: *Signor! tu sei le mano, io son la cetra.* Czym jest przenajświętsza rodzina w szkole malarstwa włoskiéj, tym jest w poezyi naszéj poemat Zaleskiego. Taka wydatna plastyczność figur i obrazów, taki koloryt boskości, taki urok świętości na niéj rozlany.

* Poezye Bohdana Zaleskiego wydane przez E. Raczyńskiego. Tom Iszy.

** Poezye Bohdana Zaleskiego, tom IIgi.

Juliusz Słowacki także nie dobrał się téj siły przeczucia, któreby mu dało jasny pogląd w przyszłość. Z wielu utworów jego dramatycznych tylko Xiądz Marek* i Srebrny sen Salomei należą do tego rodzaju poezyi mistycznéj. Wielką tragicznością nowszych czasów jest ta myśl, że przez śmierć i męki teraźniejszości przyszłość się tworzy; że świat brzemienny nową ideą, w bólach i cierpieniach ją rodzi. Słowacki pochwycił tę myśl i jako wieszcze widzenie przeprowadził ją w pomienionych dramatach.

Zbierając w jeden obraz te poezye prorocze, między którymi tylko celniejszych wymieniliśmy autorów, dostrzegamy, że promieniejącym punktem u wszystkich jest przyszłość Polski, a przez nią przyszłość całéj ludzkości. Dziś minęły czasy obiegających wsie i miasta proroków, jak było niegdyś w Izraelu, ale nastały czasy umiejętnego proroctwa, które poezya w przeczuciu wypowiada. W innéj tylko formie, ale rzecz jest ta sama. Ślepy, kogoby i te zjawiska i ten charakter poezyi naszéj nie uderzył. Jest to parcie siły przeczucia, a przeczucie jest skutkiem natchnienia, zapalającego twórczą wyobraźnię poety.

Lecz ta Polska, będąca punktem środkowym wieszczenia naszych poetów, nie jest to państwo polityczne, w niepodległości na wzór innych mocarstw; — lecz jest to idea nowa, która się wciela w Polskę, i ma z niéj zrobić naród przewodny karawanie innych narodów. Ma to być idea nowa, zbawcza, jako przed ośmnastu wieki była idea chrystyanizmu. Pojęcie więc téj idei, rozgłośne w poezyi wieszczéj, jest jéj filozoficzną stroną. I to jest, co nazywam przejściem do filozofii słowiańskiéj. Kiedy w innych poetach jest więcéj wyczekiwanie posłannika niebios, któryby tę ideę przyniósł ludom stęsknionym i zbawił ludzkość, to w autorze Nieboskiéj komedyi jest wyrozumowane téj idei pojęcie. „Od Greków świat pogański nie spoczął, aż usłyszał obietnicę Chrystusa — od Lutra nowożytny nie ma pokoju — cywilną ogromną wojną

* Zob. mój rozbiór krytyczny tego dramatu w Dzienniku domowym rok 1844. Nr. 6—9.

i myśli i miecza rozłamuje się coraz bardziéj — i on téż nie spocznie, aż dojdzie, nie już do usłyszenia, ale do zrozumienia i dopełnienia obietnicy Chrystusa.“ Autor pomieniony zgadza się w części z widzeniem rzeczy Królikowskiego i Wrońskiego. Jego zdaniem Chrystus objawił ludziom ideę ludzkości, ale to objawienie po one wieki ziszczonym jeszcze być nie mogło; przepowiedział tylko te czasy, kiedy będzie tylko jedna owczarnia i jeden pasterz, i kazał się modlić do Ojca Przedwiecznego *„przyjdź królestwo twoje!“* Czasy się dopełniły. Idea Chrystusowa ludzkości została na narodzie polskim, i przezeń ma nazad światu zabłysnąć. Zdaniem autora więc idea zbawcza, któréj wyczekujemy, będzie zrozumieniem i dopełnieniem objawienia się Chrystusowego w ludzkości.

Poezya wieszcza wyszła zatym z pojęć religijnych ludowych, nie rozwięzuje Chrystyanizmu, jak to uczyniła filozofia niemiecka, ale go dopełnia. „Syn mój jeden był — i będzie, lecz myśl jego żyje w tobie; bądź więc prawdą, jak on wszędzie, ja cię córką moją robię!“ Przeczucie naszych poetów oparło się na silnéj wierze ludu w osobowość Boga, w nieśmiertelność duszy i w synostwo boskie Chrystusowe. Dążeniem ich jest, nie naruszając tych posad, religią nowego przymierza uspołecznić, politykę rządów zrobić chrześciańską, i zbliżyć królestwo niebieskie na ziemi.

Cztery roczne kursa prelekcyi Adama Mickiewicza w kolegium francuzkim o literaturze słowiańskiéj są także mystycznego charakteru. Ogólne zdanie nasze powiedzieliśmy już wyżéj o nich; tu je tylko rozważymy w stosunku do założenia naszego.

Kierunek mystyczny Mickiewicza wychodzi z idei messyanizmu, to jest wiary w zesłanie nowego Messyasza, któryby, jak dawniéj Mojżesz, późniéj Chrystus, stał się Zbawicielem rodzaju ludzkiego. W dziale trzecim tego pisma wskazaliśmy koncentracyą idei wszelakiéj w jednostce, to jest w człowieku indywidualnym, jako pierwiastek słowiański. Pod tym względem myśl messyanizmu byłaby pomyślaną w duchu filozofii słowiańskiéj. Lecz kiedy my pojmujemy owo wcielenie się idei w ten sposób, że duch czasu, nurtujący w pod-

ziemiach ludzkości, w pojedyńczym uzdolnionym człowieku, jakby w kraterze, siłą natchnienia rozjaśniony, pojawi się światu na zewnątrz; — to mystyka dla téj idei wybiera posłańca boskiego, który przychodzi w imię Boga, od niego pouczony o losach przyszłości, uzbrojony siłą cudów i proroctw, zostający z Bogiem i Matką Najświętszą w bezpośredniéj styczności.

Takie wyobrażenie mystyczne ma i Mickiewicz o Messyaszu. Czyli za tego Messyasza ma Towiańskiego, czyli nareszcie siebie samego, nie śmiem utrzymywać; to pewna, że jego przyjście wielokrotnie aktem uroczystym ogłosił, i w pełni wiary wyrzekł: „Bo wyszedł głos i padł już los, i tajne brzemię lat wydało płód, i stał się cud, i rozraduje świat!"

Powiedzieliśmy już na innym miejscu, * mówiąc o ważności katedry słowiańskiéj w Paryżu, że Mickiewicz wolał zostać prorokiem, niż profesorem, mystykiem niż historykiem; że tym sposobem i ważne stanowisko swoje i ogromne geniuszu swego zdolności zniszczył, bo dla utalentowanego profesora Paryż i tylko Paryż otwiera świetne i rozległe pole działania, dla proroka i mystyka każde miejsce zarówne, a Galilea skwapliwsza słuchać słowa pańskiego, niżeli Jeruzalem. Mickiewicz byłby wielkim jako profesor, ale małym się pokazał, że nie rzekę maluczkim, jako prorok.

Wszelako jest to mąż wielkiéj duszy, wielkiego charakteru i wielkiego geniuszu. Czynione mu zarzuty zdrady, obłudy, apostazyi, idą od ludzi tylko powierzchownie sądzących, i niepokalanego autora Ody do młodości nie skalą. W tych nawet mystycznych obrazach, jakimi ostatnie mianowicie kursa przepełnione, tyle jest świetnych pomysłów, tyle blasku geniuszu, tyle trysku prawdy, jakby z żywego źródła, że już i dla tych sporadycznych wielkości i piękności warto rozpatrywać się w téj epopei dziejów i pismiennictwa słowiańskiego.

Mickiewicz wyróżnia się od poetów, któryche̒smy przytoczyli, tym, że ogniskiem jego myśli nie jest sama Polska, ale Sło-

* Dziennik domowy r. 1844, Nr. 25.

wiańszczyzna, a i ta nawet, tak jak u Wrońskiego, w podrzędnym uważana stanowisku względem Francyi, bo ogniskiem wszelkiego ruchu i wszelkiéj siły, wedle autora prelekcyi, jest Francya. Dwa razy wojska francuzkie postawiły nogę na ziemi słowiańskiéj: za Karola W. i za Napoleona. Dotąd jest narodową wiarą w tych krajach, że Francya ma przeznaczenie raz jeszcze wstrząsnąć północą, i wtenczas plemiona zachodnie i północne połączą się około jednéj idei chrześciańskiéj, około zbudowania jedności religijnéj, politycznéj i społecznéj, co będzie rozwinięciem dogmatu chrześciańskiego.

Dopełnienie zatym Chrystyanizmu jest także wedle Mickiewicza ostatecznym celem ludzkości. Czemuby jednak idea słowiańska w Słowianach samych nie miała wskrzesić wyobraziciela swojego, jest nietylko zagadką, ale nawet inkonsekwencyą z tym, co indziéj Mickiewicz utrzymuje, iż ludy słowiańskie wyczekują człowieka, w którymby byłoześrodkowanie wszystkich sił. Moskale widzą go w swoim carze.

Co do Polski, powiada, że byłoby rzeczą próżną i na nic nieużyteczną, gdyby kto spodziewał się jeszcze, że Polska dawna może powrócić z królewskością, która upadła z własnéj winy, i ze szlachtą, która się sama zabiła; — że Polska między narodami słowiańskimi jest najbliższą prawdy, i że kolebka nowego ducha, który się wpośród Słowian zjawi, nie może być gdzieindziéj, jak pośród ludu, który z pomiędzy ludów słowiańskich najwięcéj ucierpiał, najbliżéj stykał się z Europą, najwięcéj wziął od Europy, i najwięcéj służył Europie. Pod każdym z tych warunków pierwszeństwo należy się ludowi polskiemu. Zasłużył on na ten przywiléj nie przez swoje czyny bohaterskie, ale przez długą i straszliwą mękę, (Lekcya 25, kurs trzecioletni).

Ta idea słowiańszczyzny, czy dla tego, że przez autora nie dosyć jasno była pojętą, czy, że mystycznie ukształtowana, była dlań widzialną oddawna w dziejach słowiańszczyzny, naprowadziła go na rozmaite *paradoxa.* Tłomaczy n. p. rozbiór Polski, nie z chęci zaborów, ale z przyczyny, któréj powszechnie nie rozumiano, że trzy mocarstwa poszły za silniejszym pociągiem, za instynktem własnéj konserwacyi, bo czuły, że

tu wśród ludów słowiańskich zabłysła n o w a i d e a, (Lekcya 14, kurs 2letni). — Gdyby Rosya, należąca do zaborczych mocarstw, nie była słowiańską, myśl przytoczona, acz mystyczna, miałaby jakieś prawdopodobieństwo. W konsekwencyi powinien był autor ideę słowiańską zmienić na ideę polską. Ta sama idea niezrozumiana miała kierować konfederacyą Barską. Kiedy konfederacya podniosła broń za religią, niepodległość i wolność kraju, i wyraźnie, czego chce, w manifestach swoich wypowiedziała, autor prelekcyi utrzymuje: że nikt nie rozumiał, jaka dążność wstrząsała Polskę, i konfederaci sami nie mieli jasnego pojęcia celu swoich usiłowań; że kiedy Pułaskiemu ofiarowano amnestyą i nawet cofnięcie wojsk carowéj z granic Rzeczypospolitéj, odpowiedział, że wtedy pójdzie bić Moskali w Moskwie. (Lekcya 14, kurs 2letni).

Prawdziwsze jest to, co Mickiewicz mówi o starożytnéj idei polskiéj, którą wszakże tylko z formalnéj strony oznacza, jako ideę s z l a c h e t n o ś c i, p o ś w i ę c e n i a i z a p a ł u, zamiast ją z treści oznaczyć, jako ideę r ó w n o ś c i i b r a t e r s t w a, taką, jaka była w gminowładnych pierwiastkach dawnéj Słowiańszczyzny, i jaka do najpóźniejszych czasów utrzymała się wśród szlachty polskiéj. O niéj powiada (za czasów konfederacyi Barskiéj), że bierze górę nad wszystkimi innymi dążeniami, że odrzuca wszelkie rachuby, nie zważa na żadne zawady; że opuszczona najprzód przez królów, potym przez panów, podjęta przez mniejszą szlachtę, staje się ideą ogólnie narodową, odsłania całą powierzchnię kraju. (Lek. 14).

Idea ta (słowiańska) jest jeszcze w pełni życia wśród ludów słowiańskich, i dla tego w niéj przyszłość dziejów złożona. Kiedy Egipcyanie zużyli ideę czasu swego i narodowości swojéj w budownictwie, kiedy inne narody zużyły ją na przemysł, lub inteligencyą, jeden lud słowiański nie roztrwonił jéj dotąd i posiada ją w całéj sile. Z tysiąca lat bojów i cywilizacyi europejskiéj Słowianie nic nie zyskali. W niczym się nie odmieniła nawet powierzchowność tych krain. Gdzie niegdzie pośród wsi wzniósł się pałac murowany; cztery, albo pięć miast, wzrosło znaczniéj i napełniło się po większéj części ludnością cudzoziemską. Kilka dróg okazałych służy do spro-

wadzenia przedmiotów zbytku, które bynajmniéj nie wpływają na byt gminu. Oto wszystko, co tak zwana cywilizacya przyniosła krajom słowiańskim. Lud zaś nieszczęśliwszy jest dzisiaj, niżeli był za czasów Jornandesa i Prokopa, bo cierpi najdotkliwszy ucisk moralny i religijny. W ludzie takim musiało się obudzić przeczucie lepszéj społeczności i rozleglejszéj, niżeli była dotąd; a nie mając już niczego spodziewać się od ziemi, zwrócił oczy do nieba. Nigdzie miłość Boga nie płonie tak żywo, nigdzie nadzieja przyszłości nie jest mocniejsza i żarliwsza. Można więc powiedzieć, że ta ludność pogrążona w ubóstwie i nędzy, jest najpotężniejszym narzędziem, jakie Bóg zachował dla swoich dobrotliwych celów dla świata. (Lekcya 15, kurs 2letni).

Z tą ideą, ożywiającą ludy słowiańskie, a mianowicie lud polski, połączone jest wedle Mickiewicza wyobrażenie zdrady, tak u nas upowszechnionego zarzutu. „Zdradzić, jest to stać się odszczepieńcem idei.“ — Jest w tym orzeczeniu zapewne myśl głęboka, ale w związku z całością nie da się utrzymać. Bo jeśli niewiadoma i niewyrozumiana była idea, nie mogło też być pojętym, ani poznanym odszczepieństwo od niéj. — Rozbierając w innym miejscu * ten przedmiot, powiedzieliśmy, że „zdradzić, jest opuścić rzeczy boskie dla rzeczy ludzkich.“ Lud polski zaś czuł sprawę narodową w jedności ze sprawą religijną, i miłość ojczyzny w jedności z miłością Boga, i dla tego sprawa narodowa była mu zawsze świętą, a odstąpienie jéj w złéj, lub dobréj wierze, zdradą. Tym charakterem piętnują i tych, którzy stracili wiarę w sprawę narodową, lub są dość nikczemni szukać względów u ciemięzców. — Takiéj słabéj wiary i bliskimi odszczepieństwa byli pisarze z czasów upadku kraju. Słusznie powiada Mickiewicz: że ostatnie karty literatury Stanisławowskiéj są najtragiczniejsze w historyi słowiańskiéj. Jest to orszak pogrzebowy, odprowadzający ojczyznę do grobu; wszyscy ci pisarze pomarli w żałobie i rozpaczy. Podobni oni do tego rodzaju obłąkanych, co przez

* Dziennik domowy r. 1844. Nr. 21.

całe życie nieprzytomni, na czas jakiś przed zgonem odzyskują pojęcie, przypominają wszystko, widzą, że byli w szaleństwie i umierają, zapłakawszy nad sobą. (Lekcya 19, kurs 2letni).

Ta idea słowiańska, wedle Mickiewicza, dla tego nie jest wiadoma, ni sformułowana, bo przyjść dopiero ma ten, który będzie jéj wcieleniem, człowiek wielki, czyli posłannik nieba. Każdy człowiek wielki jest ten, w którego wielkości każdy z nas małych postrzega cząstkę siebie. Od wieków wielkie państwa powstawały z wielkich ludzi, i zawsze przyjściu ich na świat towarzyszyły dziwne zdarzenia i cuda. — Zjawienie się ducha nowego pośród Słowian powinno mieć te znaki tajemnicze. Duch nowy, który odezwie się do skłonności tego rodu, musi przedstawiać wszystkie jego domowe, gminne i polityczne przymioty. Trzeba, żeby w tym duchu Czesi, Polacy i Rosyanie ujrzeli, że są braćmi. (Lekcya 25, kurs trzecioletni). — Z doktryn nic nie wyniknie. Skoro się tylko doktryna sformułuje, już jest rzeczą martwą. Rzeczą nie mogącą się sformułować, trwałą, żywą, działającą, jest sam człowiek, słowo wcielone. Tegoto człowieka przeczuwają i zapowiadają poeci. „Przyjdzie taki, który powróci Polsce jéj królów.“ *(Trembecki).* „Wieszcze przeczucia mi tuszą, powstanie polski Maro z Jasińskiego duszą.“ *(Godebski).* „Natchnie Pan tego, kogo upatrzy: który wszystko, co zbawienne jest, skutecznie wypowie i tam zaprowadzi, gdzie myśli w czyny się wcielą.“ *(Poselstwo z ziemi ucisku).* (Lekcya 30, kurs 2letni).

Oto jest w głównych zarysach pojęcie idei słowiańskiéj, jak ją Mickiewicz w prelekcyach swoich wystawia. Widzimy, że wszędzie duchem mystycyzmu obwiana, unosząca się w sferach niewidomego świata, i dla tego do rozumowego pojęcia nieprzeprowadzona. Domyślać się tylko można, że to ma być idea braterstwa, wolności i równości ludów i ludzi; gdzie nie będzie praw pisanych, ale ludy żyć będą żywą tradycyą pod natchnieniem Ducha św., gdzie zachowane będzie *veto*, czyli swoboda działania za, lub przeciw téj społeczności. *(Królikowski).* Przeprowadzenia téj idei w życie, i poglądu,

jakby na takowéj idei zbudowane być mogło społeczeństwo, nie natrafiamy nigdzie. Byłoby to już doktryną, któréj autor prelekcyi jest nieprzyjacielem. To wszystko nadejdzie gotowe z Messyaszem, którego wyczekuje.

To mystyczne stanowisko Mickiewicza wykoślawia wartość historyczną jego prelekcyi. Albowiem cała prawda i wiara historyczna na tym zależy, aby ile możności dziejopisarz umiał się położyć zewnątrz dziejów; tu przeciwnie widzimy, że historyk dzieje z osobistością swoją jednoczy, i na wszystkie wypadki patrzy się szkiełkiem własnych indywidualnych wyobrażeń. Ztąd pochodzi, że co on widzi w dziejach, inni tego nie widzą, i że trzeba natchnienia i wiary w proroka, aby pod ideą przyszłości widzieć przeszłość, a przeszłość mieć za symbole i proroctwa przyszłości. — Przyszłość każda jest wypadkiem minionych czasów, z których o niéj wnioskować można, i dla tego nieraz dziejopisarze zapuszczali wzrok swój w przyszłe losy narodów, opierając swe wnioski na prawach konieczności, jaka zachodzi między przyczyną i skutkiem. Atoli Mickiewicz tego związku nie bada, lecz pod wpływem natchnienia mówi. Rozwiera księgi historyi, jako księgi Sybillińskie, lub jako Apokalipsis, a przepowiada męża, nie wypadek, na sposób, jak Chrystusa przepowiadali prorocy. Imaginacya musiała tu poetę naprowadzić na rozmaite widzenia, które trudno okiem nienatchnionym obaczyć. *

Mimo to wszystko jest to zawsze idea postępu, idea reorganizacyi społecznéj, która z téj mystycznéj obłoczy filozofii słowiańskiéj przyświeca. Pierwiastek słowiański, przyjmujący bezpośredni związek niewidomego i widomego świata, występuje tu w całéj plastyczności swojéj. Dalsza to kontynuacyja kierunku, jaki wzięła poezyja polska. Szkoła litewska, pierwsza wprowadziła do literatury świat duchów, i szukała w téj krainie tajemniczych sprężyn wszystkiego, co się dzieje na ziemi. Podobnie szkoła ukraińska (Zaleskiego poemat *Duch od Stepu)* przypuszcza nieustanny wpływ onych dwóch światów na siebie.

* Dziennik Domowy r. 1842, Nr. 24.

Już z téj wydatności filozoficznego słowiańskiego pierwiastku, którym Mickiewicz kierunek swój mystyczny napiętnował, wypada bezpośrednio jego *negacyjne* stanowisko do filozofii niemieckiéj, Nie poznał on jéj w źródle samym, ale z samymi jéj tylko obeznał się wypadkami, idąc podług historyi najnowszych systemów Micheleta; wszelako było to dlań dostatecznym, aby całą siłą odepchnąć od siebie filozofią, w takiéj sprzeczności z wyobrażeniami, pojęciami i uczuciami narodowymi zostającą. Pojął od razu niemoc abstrakcyi rozumowych i zulotnienie wszystkich kształtów duchowych, tak, że z nieśmiertelności duszy i z samego pojęcia Boga, nic nie pozostało, prócz idei. Uderzyło go wczas to postrzeżenie; że opór przeciw myśli czysto niemieckiéj wychodził zawsze z ludzi imaginacyi i czynu, jacy jeszcze znajdowali się w Niemczech; że wszyscy ci ludzie mieli uczucie rzeczywistości, którego zupełnie brak filozofii szkolarskiéj, i chcieli wlać w tę filozofię jakiekolwiek życie, jakąkolwiek działalność, (Lek. 18, kurs 3 letni). Powstaje przeciw Cieszkowskiemu i Trentowskiemu dla ich zwolennictwa do filozofii niemieckiéj, a bardziéj się przechyla do pojęć Królikowskiego i Wrońskiego, bezpośrednio do teoryi uspołecznienia zmierzających. Chciałby tylko, aby i ci, zamiast opisywania społeczeństwa nowego, poczęli społeczeństwo to tworzyć; żeby czynili, jak Chrystus, który żywym słowem nauczał; żeby wiedzieli, że ten, co daje słowo, daje oraz moc jego spełnienia, i ta moc stanowi prawdziwe życie. Jest więc pochopność w Mickiewiczu do bezpośredniego zstępowania do czynu, do bezpośredniego przeléwania myśli w rzeczywistość, cośmy poprzednio wskazali, jako siłę twórczą filozofii słowiańskiéj, czyli jako wyjście z siebie — z wiedzy — do pojawu. „Filozof nasz domyśli się zapewne, — przemawia do Cieszkowskiego, — że jest coś ważniejszego do robienia, niżeli ogłaszać dzieła i proponować nowe systema.“ — Zbyt to jednostronne uważanie rzeczy. Nikt nie zaprzeczy potęgi słowa, ale nie przeto uzna za mniéj ważne druki i pisma. Słowo jest indywidualne, ograniczone na czas i przestrzeń. Tę warunkowość znosi pismo. I jeżeli już w 30 lat po Chrystusie dała się czuć potrzeba spisania ewangelii, tym bardziéj na dzisiej-

szą rozplenioną ludzkość nie wystarczy słowo żywe. Niechby sam autor prelekcyi obejrzał się na wpływ ogromny, jaki początkowe poezye jego wywarły na Polskę i Litwę, a przyznałby, że nie tak obumarłe są druki i pisma, jak utrzymuje. Wszakże prawdą jest, że gdzie chodzi o bezpośrednie działanie ducha na ducha, gdzie ma skutkować natchnienie, zapał, uniesienie, tam potrzeba żywego słowa, nie pisma.

Fałszywym zupełnie wnioskiem mystycznego zapatrywania się na rzeczy jest postawienie intuicyi, jako jedynego środka poznania prawdy. Cieszkowski w swojéj Palingenezyi powiada, że powziął myśl do swego systemu, pływając raz łodzią po lagunie Wenecyi, i uczuł w sobie podniesienie się ducha, które nazywa przeniknieniem. Mickiewicz chwyta za tę okoliczność, i radzi mu, aby się starał utrzymywać ducha swego w tym stanie, w jakim był wtenczas, kiedy mu się ukazały tak wielkie prawdy; niech nie sądzi, że pracą głowy, natężaniem myśli, przychodzi się do podobnych przeniknień; że intuicya jest promieniem słońca, zaś myśl, rozumowanie, to widma słoneczne. (Lek. 22, kurs 3letni). Widzimy tu całą różnicę, którąśmy wyżéj podali, pojmowania naszego intuicyi, a uważania jéj z mystycznego stanowiska. — To jedno tylko jest prawdą, i głęboką prawdą, że filozofia powinna mieć siłę w sobie urzeczywiszczania się w społeczności ludzkiéj. Niech więc filozofia polska zapyta siebie, mówi autor prelekcyi, czy ma tę siłę, bo definicyje filozoficzne nie stanowią jeszcze działania filozoficznego, a jeżeli téj siły nie ma, pierwszą jéj powinnością jest szukać, odgadnąć, gdzie się ona znajduje.

Mickiewicz dotykając wszędzie żywotnych kwestyi czasu, i uważając je pod światłem swojego zapatrywania się na rzeczy, porusza także kwestyą własności, i tą jedną stroną, jako najbardziéj oddaloną od mystyczności, sięga w samą teoryę społeczną. — Ziemia, grunt, podług wyobrażenia Słowian, były własnością tego roju ludzi, téj społeczności wielu rodzin, którą nazywamy gminą, albo gromadą. Jeżeli znajdzie się w osadzie wiele rodzin, mających po więcéj osób niż siedmioro, jeżeli zdarzy się urodzaj większy od zwyczajnego, wtedy radą star-

sza uznaje, że trzeba założyć nową osadę, a to dzieje się za pomocą obrządków religijnych, to jest za wolą Bożą. Grzechem jest mieć ziemię za własność, która do Boga należy; uprawianie gruntów jest tylko doczesnym pozwoleniem, i dla tego przed każdym osiedleniem się badają wprzódy, czy się to zgadza z wolą Bożą.

Po założeniu osady grunta jéj rozdzielają się na dwoje: z jednych każdy gospodarz ma cząstkę, drugie należą do gminy. Grunta gospodarskie nie mogą być sprzedane, ani zamienione, i zawsze mają pewną miarę stałą. Wązka miedza stanowi jedyną granicę, i biada byłaby temu, ktoby ją przeorał.

Chaty ich wszystkie podobnie są stawiane na jednaką miarę, wedle tradycyjnych tajemnic co do dnia i pory zrąbania drzewa, poświęcenia i t. p. Spali się chata, siedziba pozostanie p u s t k ą. Jeżeli włościanin uciskany przez pana, ucieeze z chaty, żaden z sąsiadów nie zechce po nim objąć gospodarstwa. U Słowian nie znano dziedzictwa, ni spadkobierstwa. Kmieć odziedziczał tylko dobytek i sprzęt gospodarski. Po śmierci ojca, nie najstarszy, ale najmłodszy syn uważany był za gospodarza chaty, dla tego, że pierworodni synowie uważani byli za synów grzechu.

Grunta gminne, gromadzkie, uprawiają się wspólną pracą całéj osady i na użytek jéj ogólny. Powinności włościan, wedle pierwotnego urządzenia siół słowiańskich, były wielorakie. Trzeba było odrabiać pewną liczbę dni w polu, zwozić zbiory i składać rozmaite daniny, na utrzymanie straży bezpieczeństwa. Podczas tworzenia się dopiero państw w Słowiańszczyznie, szlachta zajęła miejsce straży po gminach, weszła w używanie praw, służących gminom i zamieniła się w panów. Od Odry aż do Syberyi dziś jeszcze przestrzeń ziemi przedstawia szachownicę drobnych gmin, z własnością wszędy téj saméj natury.

Do końca X. wieku wszystkie ziemie gminne były puszczane rycerstwu tylko w dzierzawę. Posiadacz nie mógł ich ni przedać, ni darować, ni rozdzielić. Królowie jednak nadawali wyjątkowe przywileje na własność. Pierwszy przykład podziału takiéj ziemi znajduje się w dyplomacie z XI. wieku.

Dziedzic nie mógł czynić podziału bez rady familijnéj. — Starostwa są to jedyne ziemie gminne, pozostałe w swojéj naturze. Zajmowały one $^1/_4$ ziemi dawnéj Polski. Były zawsze własnością rzeczypospolitéj i dawane były w dożywotnią posiadłość, jako wynagrodzenie usług dla kraju poniesionych.

Kodeks francuzki, wprowadzony do Polski, uznał włościan za wolnych, ale oraz szlachtę za właścicieli gruntów włościańskich. Prawo pruskie przeciwnie nadało grunta włościańskie włościanom na własność. W Austryi stan dawny rzeczy zatrzymany, choć przygnieciony. Najswobodniéj zaś zachowały się stosunki człowieka do ziemi między Słowianami pod panowaniem tureckim. Gotowość u nas szlachty w poświęceniu majątków swoich dla kraju czerpie ze źródła wyobrażeń, że te dobra i ziemie są własnością kraju.

Kończy Mickiewicz, że kwestya własności jest ściśle związana z kwestyą religijną, i widocznie zbliża się epoka, w któréj własność urządzona musi być na nowo. Epoka ta schodzi się, jakby w czas, z powszechnym oczekiwaniem ludów. Cały świat czuje potrzebę zlania się z góry nowego światła, któreby objaśniło nasze stosunki z Bogiem i ze wszelkim stworzeniem, któreby dało nam poznać głębszą spójnię Boga z człowiekiem i naturą. Wtedy dopiéro, kiedy to światło zabłyśnie, będzie można określić, w sposób nowy i skuteczny, stosunek człowieka z własnością. Prawodawstwa obce zadały w téj mierze klęskę ludom słowiańskim, ale szczęściem nie wiele przyjęły się w ich krajach. Ogólna zasada ekonomii politycznéj jest przeciwna Słowiańszczyznie, bo wynika całkim z materyalizmu. (Lek. 19 i 20 kurs 3letni).

Musimy tu Mickiewiczowi oddać sprawiedliwość, że w pojęciach ludu szukać każe pierwiastków uspołecznienia nowego dla Słowian, i że dla tego zasady ekonomii politycznéj, czyniące zupełny rozbrat pomiędzy duchowością a materyalnością, uważa za nieprzydatne dla pojęć słowiańskich. Jest to wielka prawda, którąśmy wyżéj dla filozofii wypowiedzieli, iż w pierwiastkowych wyobrażeniach ludu złożone są nasienniki tych wszystkich umiejętności, które stanowią rozwój i postęp ducha, i które dla tego narodowymi nazwaliśmy. Kiedy zachodnia

Europa przyjęła za zasadę nieograniczone panowanie człowieka nad własnością, i despotyzm nad naturą, — przechowało się w ludach słowiańskich, wedle podań Wuka Stefanowicza, wyobrażenie posiadania ziemi, jako lenności od Boga, i religijnego przymierza pomiędzy człowiekiem a naturą. Są to zapewne tak odstępne pierwiastki, jak niebo i ziemia, i dla tego teorye społeczne w takim samym rozwinąć się muszą odstępie. Do teoryi, na materyalizmie opartych, słowiańskie pojęcia przydać muszą duchowy pierwiastek i zmienić zupełnie zasady ekonomii politycznéj.

Widzimy zatém, jak pod natchnieniem, które zstępuje na wyobraźnię, odsłaniają się wiedzy człowieka wielkie prawdy, które on widzi bezpośrednio sobie dane od Boga, i o których sądzi, że do nich samym rozumem dojść nie można. Widzieliśmy poprzednio w poezyi proroczéj podobne, choć nie tyle rozwinięte prawdy, które natchnienie, zstępujące na czucie poety, podawało jego wiedzy pod formą przeczucia. Ale jako na wyobraźnię, jako na uczucie, tak i na rozum zstępuje natchnienie, bo tymi trzema potęgami ducha swego człowiek połączon z wszelką duchowością, zewnątrz go otaczającą. A jako wyobraźnia nie obędzie się bez rozumu i uczucia, a uczucie bez rozumu i wyobraźni, boć to trojgo stanowi ducha człowieczego; tak i natchnienie rozumu z przybraniem uczucia i wyobraźni, zdolne najświetniejsze prawdy do wiedzy człowieka doprowadzić. Mickiewicz myli się, gdy cały, obfity zasób wiedzy swojéj, za nic waży i sądzi, że bez przyłożenia się rozumu odkrył te prawdy, które wypowiada. U niego jest przewaga wyobraźni, ale jest i działanie uczucia i rozumu. Pojęcia rozumowe w takim stosunku do fantazyi przybierają tylko poetyczne formy i mystyczne kształty. Natchnienie zaś, ogarniając całego ducha, najbardziéj działa na wyobraźnię, jako na wydatną jego władzę.

Zakończamy ważny ten nader w czasach naszych fenomen prelekcyi Mickiewicza ustępem z czwartoletniego kursu, któryśmy obszerniéj w innym już piśmie podali. * Widać tam

* Dziennik Domowy rok 1844, Nr. 25 i 26.

jaśniéj jeszcze mystyczną dążność, wywoływanie uczonych, filozofów i poetów, aby występowali, jako posłannicy nieba i żywi nauczyciele prawdy, którą znaleźli. Każdy uzna, coby to był za chaos, gdyby ten rój pisarzy, brzęczący nad Europą, teoryje swoje w słowo i w rzeczywistość zamieniał — atoli w mystycznym znaczeniu taki tylko od Boga odbiera prawdę, który oraz odbiera siłę jéj wykonania, a taki będzie tylko jeden i uczniowie jego.

Mickiewicz rozpoczął kurs swój na rok czwarty, od tego, na czym skończył w roku trzecim. Rzucił był wtenczas pytanie: zkąd i dokąd? Nad rozwiązaniem tego pytania w zastosowaniu go do rodzaju ludzkiego biedzi się praca wieków. Jest to kwestya boska. Podjęły ją filozofia i teologia. Pierwsza także jest teologią i nazwać ją można teologią świecką; druga jest teologią duchowną, officyalną.

Autor zadaje sobie zadanie dowieść, że ani pierwsza, ani druga, w obecnéj chwili nie wypełniają powołania swego. Bóg się temu nie odkryje, kto nie ma woli zbadania jego tajemnic. Wolą zaś jest silna wiara w obecność tego Boga, do którego się zbliżasz, ażebyś go zbadał. Ten, którego serce mocniéj bije na widok pięknéj kobiety, albo kochanki, niżeli na słowo Boga, lub ludzkości, wymówione w przytomności jego, ten wydał sam sąd na siebie, ten nie ma wiary w Boga, i nigdy go nie pojmie.

Pisarze rozwijający umiejętności, a mianowicie najwyższą umiejętność w poznaniu prawd boskich, pracują dla siebie, nie dla prawdy; nie Bóg, ale sława ich osoby, jest przedmiotem ich usilności literackich, i dla tego nie ma owocu z takiéj pracy.

Któryż autor, przerzucając dzieła lub dzienniki, nie szuka najprzód nazwiska swojego? Pomija najważniejsze wiadomości, obchodzące ludzkość całą, jak wojny i traktaty ludów, a spieszy okiem tam najprzód, gdzie jest recenzya, lub pochwała jego dzieła.

Zabezpieczenie w nowszych czasach własności umysłowéj jest miarą samych osobistych widoków pisarzy. Nie chodzi im o to, aby na cały świat rozeszły się pisma ich przez prze-

druki dozwolone, ale o to, aby z tego rozejścia pieniądze do ich kasy wpływały. Czyniliż tak Apostołowie? — kazaliż sobie dawać patenta na prawdy wielkie, które ogłaszali światu? Szli raczéj za Zbawiciela nauką: darmoście wzięli, darmo dawajcie!

Mnóstwo dziś powstaje systemów, zmierzających istotnie do uszczęśliwienia rodu ludzkiego, i zdawało by się, że ci, co wynaleźli te systemata, mają silną wiarę w prawdy, przez siebie objawione. Nieprawda, to pozór tylko. Siła wiary jest siłą czynu. Nie na tym wiara polega, ażeby coś wymyślić, napisać i nareszcie drukiém ogłosić, ale na tym, aby to, co mam za prawdę, w życie wprowadzić. Ale właśnie o to drugie owi systematorowie się nie kłopocą wcale. Albo nie mają dosyć odwagi do nauczycielstwa publicznego, albo zostawują przypadkowi zastosowanie ich prawd. W obu razach jest brak wiary, jest obojętność, nie ma poznania Boga, którego prawdy muszą mieć siłę boską, a więc wyższą nad wszystkie siły i względy ludzkie.

Jedni z pisarzy reformatorów liczą na rewolucye ludów, które dopiero zaprowadzić mają ich teorye: drudzy liczą na usposobienia ministrów lub monarchów, że przeczytają ich pisma i zrobią z nich zastosowania. Jedni i drudzy są bez wiary. Tamci chronić ludy od klęsk rewolucyi powinni, niosąc im żywe słowo przez nauczycielstwo publiczne; drudzy wiedzieć powinni, że nikt wedle książki nie rządzi. Ministrowie i książęta mają co innego do czynienia, i nie mają czasu na czytanie utopii, — a utopią jest każde pismo. Chcesz ich przekonać, idź do nich osobiście, i siłą słowa walcz z nimi. Wszystko, cokolwiek się przez rządy dzieje, dzieje się potęgą słowa, wpływem osobistego przekonania, nie przez pisma.

Starożytni mieli inne wyobrażenie o autorach. A u t o r znaczy człowieka produkującego, zwiększającego masę rzeczy zdziałanych, a zatym człowieka tworzącego rzeczywistość. Pismo zaś nigdy nie jest rzeczywistością. Wszakże sama tylko rzeczywistość nadaje człowiekowi znaczenie i powagę. Tylko twórca ma władzę, nie ma jéj człowiek piszący.

Dwojakie są prawdy, jedne prawdy oderwane, inteligen-

cyjne, drugie prawdy rzeczywiste, moralne. Za pierwsze nikt się nie da ukrzyżować, bo nie mają rzeczywistości, drugie są z krwią i z życiem człowieka spojone. Myśli, pomysły, wynalazki twoje w naukach i t. p. obwieszczaj, i nikt ci tego za złe nie weźmie, ale gdy chełpić się będziesz z czynów twoich, posądzą cię o próżność. Nie gadaj, ale czyń i działaj, to jest przykazanie twórcy człowieka.

Mickiewicz porównywa dzieła pisane, obejmujące kodeksa szczęśliwości ludzkiéj, z obrazami, które u Turków dla tego są zakazane, że życia nie mają. Wystawiają oni sobie, że po śmierci te obrazy, jako mary, autorów swoich ścigać będą. Podobny zakaz trafiaćby powinien tych, którzy piszą, a nie działają. Kto system swój w życie wprowadza, jako drugi Apostoł, ten dopiero daje próbę, iż miał wiarę tego, co napisał. Ta to téż wiara nadaje powagę. Tak na okręcie kapitan okrętu w pełni wiary do steru, który mu oddany, wydaje rozkazy i wszystko słucha jego powagi. Niech tylko straci wiarę do siebie, waha się, powaga i znaczenie jego upada, i majtkowie mięszać mu się do jego rozporządzeń będą. — Oto, powiada autor, w sferze społecznéj obraz rządu parlamentowego: a w sferze religijnéj obraz walki katolicyzmu z protestantyzmem; obraz anarchii i koniec epoki czasu. Księgi święte nazywają czas taki skończeniem świata. Wtenczas to miłość gaśnie, siła i powaga chwieje się i ustaje — czyli w języku symbolicznym, wtenczas słońce się zaciemnia, a gwiazdy z firmamentu spadają. To, co się dziś dzieje w głębi ducha ludzkiego, ogólne zwątpienie i ogólne cierpienie, jakaś niespokojność i wyczekiwanie powszechne — wszystko to nas ostrzega, że zbliżamy się do epoki nowego porządku rzeczy, który ma powstać na ruinach dawnego.

Tego rodzaju symptomata pokazują się u wszystkich narodów w pismach i poezyach — tam, gdzie myśli swoje objawić wolno. Ale i tam, gdzie wśród ludów ponure panuje milczenie, gdzie się duch nie na zewnątrz, nie na powierzchni, ale w głębiach swoich wyrabia — i tam jest poczucie tych chwil przyszłości — a jest poczucie tym silniejsze, im potężniejsza jest w sobie koncentracya ducha.

Nie każdy, kto pisze, prawdę pisze, choć twierdzi, że prawdę wynalazł. Ludzi takich, co prawdę znaleźli, jest mało. Albowiem prawda odsłania się przez objawienie, i liczba osób, którym się to objawienie dostaio, jest bardzo mała. Chrystus Pan, który objawienie prawdy miał w zupełności, nic nie pisał, ani nie kazał pisać. To już powinno zwracać uwagę i przekonać, że kto pisze dzieła, ten może szuka prawdy, ale jéj jeszcze nie znalazł. Gdyby ją był rzeczywiście znalazł, byłby ją urzeczywiścił naprzód na swojéj osobie, a potym na innych ludziach, którychby był powiązał w instytucyje, wedle onéj prawdy.

Powtarzam więc, są słowa Mickiewicza: że prace doktrynerów i prace kościoła dzisiejszego, są nieustającą konspiracyą, ażeby odwieść ducha ludu od drogi, na którejby prawdę mógł znaleźć. Taki stan rzeczy wskazuje jasno, że do końca zbliża się epoka, która niegdyś barbarzyńców na kraje zachodu napędziła. Tu się oraz pokazuje cel, jaki mieć w onczas mogła Opatrzność, napędzając na uczoną Europę hordy barbarzyńców. — Kiedy Grecya rozwiązała się na mnóstwo szkół, które trawiły czas i siły narodu nad wynalezieniem form rządu, nad rozbieraniem kwestyi politycznych, których nikt nie myślał wprowadzić w życie; wtenczas przybyli pretorowie i konsulowie rzymscy zaprowadzić porządek w gawędzących miastach greckich. Kiedy potym w trzecim i czwartym wieku po Chrystusie Grecy zostali Chrześcianami, ale na nieszczęście tylko Chrześcianami z imienia, i rozpoczęli znowu rozprawiać i tworzyć szkoły, mięszając teologią do filozofii — wtedy Opatrzność zesłała na nich Islam.

Jakiż bowiem mógł być inny środek, by zapełnić to bagno zaraźliwe, wyziewające jad kłótni, słów i gawęd, któryby był ogarnął i zniszczył świat cały? Te miasta olbrzymie, które okrywały Azyą mniejszą i liczyły po 300 i 400,000 mieszkańców, przepełnione wszelkiego rodzaju pomnikami; ta ludność rozległa, która się rozciągała z jednéj strony aż do Azyi środkowéj, z drugiéj aż do brzegów Azyi skalistéj: — cała ta ludność zasłużyła na śmierć, zgrzeszyła bowiem przeciw duchowi ludzkiemu, z rozumu samego utworzyła sobie bożyszcze, i ka-

zała ludziom szukać zbawienia na fałszywych drogach, osłoniwszy świat samymi mysteryami. Stała się słabą, rączą w słowa, ale niezdolną do czynu. Wtenczas to powstał Mahometanizm, ów pożar z pustyni, i spalił oną uschłą roślinę.

To naprowadza autora prelekcyi ostatecznie do zastanowienia się nad wyrazem odwaga *(valeur)*. — Skutkiem rozpraw doktrynerów prawdziwe znaczenie tego wyrazu się zatarło. Odwaga ma pierwiastkowe znaczenie swoje w łacińskim wyrazie *virtus* (cnota), znaczącym energią działania, a ta energia pochodzi znowu z ducha. Każde więc wewnętrzne poruszenie ducha, czyli człowieka wewnętrznego, jest odwagą. Ta odwaga, odważa i stanowi wartość człowieka, tak, że wartość osoby lub rzeczy, nic innego nie jest, tylko poruszeniem ducha. Ztąd nieoszacowana wartość dyamentu, że w nim pali się ogień, jakby ogień ducha, i ogarnia zmysły nasze; — ztąd wartość każdego dzieła, każdéj pracy ludzkiéj tym większa, im więcéj w niéj objawia się ducha. Dzieła Walter-Scotta i Byrona miliony przynosiły; — ztąd wartość natury saméj, okolic, widoków, które w nas poruszają i unoszą ducha; — ztąd wartość nieoszacowana teatrów, instytutów, muzeów: ztąd nakoniec wartość jednego narodu nad drugi, im więcéj w tym narodzie tli ognia świętego, który jest zstąpieniem i objawieniem się w nim ducha.

Ten sam ogień jest tajemnicą sakramentu bierzmowania w kościele katolickim, jest chrztem z ognia, o którym mówi Chrystus. Napoleon znał ten ogień, i często pytał się żołnierza swego, czyś już ochrzcony, to jest czyś już był w bitwie, gdzie jest najwyższe poruszenie ducha, najwyższa odwaga, najwyższa jego wartość. A gdy uderzył ręką żołnierza po ramieniu, było to prawdziwe bierzmowanie, taką siłą ducha natchnął jego piersi, takim uczuciem rozbudził, że łzy rzewne płynęły z oczu jego brodatych grenadyerów. Biskupi chrześciańscy, wy nie znacie tego bierzmowania, które utwierdza we wierze i w odwadze, ni wartości jego!

Lecz zkąd się ma wziąść w kościele waszym ta moc i potęga ducha, kiedy wy nie macie wiary, i nie obudzacie wiary, że na tych ołtarzach jest rzeczywiście Bóg wielki, Bóg żywy.

Najgrubszym waszym błędem, że myślicie, iż pisząc dzieła i książki, nadacie i nauczycie téj wiary ludy wasze. Powiadają, że w mennicy Londyńskiéj pokazują bilet kasowy wartości jeden i pół miliona franków, i że na ten widok jakieś głębokie uszanowanie przejmuje patrzących. Patrz teraz na lud w świątyni, na samego sługę Boga, odprawującego pamiątkę krwawéj ofiary Chrystusa, czyli postrzeżesz w jego twarzy, w jego słowie, w jego czynach, to uszanowanie i natchnienie, które nastąpić powinno, gdyby ten lud, ten sługa boży, miał żywą wiarę, że tuż przed nim jest Bóg żywy i obecny całą nieskończoną wartością swoją? — Nie dziwcie się więc, że ludzie tacy nie są napełnieni duchem świętym, i że zatracili wartość w sobie i w drugich. Ten tylko zdolen cudu, zdolen przeniknąć głębie ducha ludzkiego, i ujrzeć Boga i jego tajemnice, kto ma wiarę w niego, gotów za nią ponieść krzyż i mękę. — Na tym kończymy charakterystykę kursów czteroletnich.

Mąż, jakiego pragnął Mickiewicz, aby dane sobie od Boga słowo prawdy obwieszczał ludowi, nie pismem, ale żywym słowem; nie doktryną, ale urzeczywiszczaniem téj prawdy na sobie i na innych; — mąż taki zjawił się w osobie Andrzeja Towiańskiego w Paryżu, a Mickiewicz został jednym z najgorliwszych apostołów jego nauki. Po obszerniejsze wiadomości o osobie Towiańskiego i o okolicznościach, towarzyszących jego wystąpieniu w charakterze nowego Messyasza, odsyłam czytelnika do pisma Rok 1843, Tom IV.

Biesiada, pismo Andrzeja Towiańskiego z r. 1841, w przytoczonym Roku także wydrukowane, kładzie następujące zasady tego Messyanizmu.

1. Cała ta nauka jest objawieniem.
2. Glob ziemski zalegają nieprzejrzane chmury duchów, nie żyjących duchem ziemskim i dla tego niewidzialnych; człowiek, jest ostatni punkt widzialny, przez który zastępy duchów niewidzialnie działają.
3. Duchy te im bliżéj ziemi, tym są ciemniejsze, w stanie zakału, zwierzęcości, z którego się oczyszczają, i urabiają do coraz wyższéj doskonałości, aż będą jako

duchy białe. Przejściem do oczyszczenia jest pielgrzymka ziemska.

4. Ziemia jest padołem grzechu, bo same niższe duchy, ztąd pokusy zalegają jéj powierzchnię. Bóg, broniący najświętszéj harmonii, zesłał Jezusa Chrystusa ze światłem boskim, który pokonał kolumny nizkich duchów, że ustąpiły z tych, na których Chrystus tchnął światłem nauki swojéj.
5. Gdy to światło zatarte zostało w sercach, kolumny duchów ciemnych znów opanowały ludzkość. Bóg w swoim miłosierdziu zsyła nowe światło, aby zeń światło Chrystusowe nietylko oczyszczonym, ale i natężonym zostało, i kolumny duchów ciemnych osłabły.
6. A kiedy Bóg na ziemię siódmego zeszle posłańca, rozpali się to światło takim ogniem, że złe na ziemi zniknie całkim i ziemia niebem stanie się.
7. Każdy posłaniec powinien duszę mieć tak czystą i gorejącą, aby siłą swéj światłéj kolumny, spuszczającéj się w skutek ciągłéj pracy jego wewnętrznéj, mógł całe wysilenie złego odpierać i zwyciężyć. Na niego piekło, jako na najważniejszy punkt całą swą potęgę wywrze, a wytrzymanie stanu świętości w tych pokusach jest krzyżem nowego zakonu.
8. Ale i każdy człowiek może w sobie rozpalić ducha przez modlitwę, pokorę, skruchę, miłość, a ciemny duch nasz w światły się zamieni, sprowadzi światło i siłę do dzieł olbrzymich. Modlitwa łączy duchy ze sobą. Kilka światłych kolumn robią jednę światłą atmosferę, przed którą pierzchają złe duchy.
9. Człowiek jest wolny, zastępy światłości i ciemności ustępują i czekają na kierunek, jaki człowiek sam sobie zostawiony uczyni, i dopiero wtedy go zalegają. W czystości i skrusze człowiek tylko znajduje obronę przeciw ciemnościom. Gdy będzie miał czyste, proste i kochające serce do Boga, duchy światłe spuszczać się na nie będą, oświecać je i posilać.
10. Miłość musi być dobrowolnym aktem tworu, przez

Boga samego nakazaną być nie może. Na téj dobrowolności polega jéj świętość. Choć więc Bóg milionowe sposoby do ułatwienia nam zbawienia podaje, zbawić nas wszakże bez nas, bez téj dobrowolności, bez tego własnego poruszenia, nie może.

11. Synowie ciemności, którzy kierunek ludom dali i postać ziemi zmienili, uczynili to nie swoją, ale duchów mocą, swoją wielką ciemną kolumną. Bo dotąd światła kolumna berła ziemi nie miała, ale władza i kierunki były przy ciemnych duchach.

12. Mąż prorok (Towiański) już dostał rozkaz odebrania berła duchowi ciemności i zaprowadzenia władzy przy światłéj kolumnie, a stąd panowania światła, prawdy i miłości. Ale to będzie tylko na pewnych, przygotowanych punktach ziemi, inne będą jeszcze w mroku, lub w ciemnościach. Francya będzie tym pierwszym punktem światłym, bo Napoleon był przedostatnim w téj świętéj kolumnie. Ostatni zaś stopień téj kolumny z najwyższéj woli stanowi Towiański. On pierwszy na ziemi odebrał rozkaz i razem wolę najwyższą, aby powołanym tajemnice Pana otworzył i do spółki służby przyjął.

Na pierwszy zaraz widok nauka ta przedstawia się jako mięszanina pojęć mystycznych z Apokalipsis (owych siedmiu pieczęci), z wyobrażeń religijnych Persów (Ormuz i Ariman) i z kabały żydowskiéj, która także przypuszcza bezpośrednie narady z Panem Bogiem; nic dziwnego, że się tam ani chrześcianizm poznać nie może, ani żadna myśl postępowa nie przebija. Pominąwszy, że Towiański wyżéj się stawia od Chrystusa, bo jemu dopiero danym jest mocniejszą ściągnąć kolumnę duchów światła z przybytków niebieskich i rozpędzić duchy ciemności, które dotąd miały władzę nad ziemią; — to cała szczytność nauki Chrystusowéj, złożona w owym najwyższym przykazaniu: „kochaj Boga z całéj duszy, a bliźniego twego jak siebie samego", zwichniona tu do samego rozpalania, rozłechtywania ducha. Między środkami, które do tego podniesienia ducha prowadzą, nie widzimy dobrych uczynków, ani

tego wielkiego przykazania Chrystusowego: „coście jednemu z tych maluczkich (ubogich) uczynili, mnieście uczynili.“ Modlitwa, nie jest to modła Królikowskiego, objawiająca się w czynach, ale jest westchnieniem, podnoszeniem ducha. Wyraźnie Biesiada powiada, że Bogu tylko o to westchnienie ze szczerego serca chodzi. Można tu powiedzieć słowami pisma: „nie ten, który woła Panie! Panie! ale ten, który czyni wolę Ojca mojego, wnijdzie do królestwa niebieskiego.“ — Toby była główna oddal od nauki Chrystusa, która do ludzkości wprowadzała ideę uspołecznienia, a nie samolubne rozłechtywanie ducha.

Już dla tego samego, że w Towianizmie nie ma idei żadnéj społecznéj, nie ma téż idei postępu. Jest to walka samych ciemnych i jasnych duchów, a ludzie są naczyniami, w których się ta walka odbywa. Żeby to była alegoryja, trudno z toku całéj Biesiady przypuścić. Są to więc rzeczywiste kolumny duchów, które o człowieka staczają boje. Cóż ma przynieść człowiekowi zwycięztwo światłych kolumn, którym Bóg wydał rozkaz do czynnéj służby na ziemi, dla obrony od złego najświętszéj sprawy pańskiéj? Oto zamieni ziemię w niebo, ludzi zamieni w aniołów. Nie jest to więc postęp ludzkości, pracą jéj ducha nabyty, ale cudowne przemienienie ludzkości, lub pewnych narodów, władzą posłannika niebios dokonane.

Stawiając nakoniec tę naukę w stosunek do pojęć ludów słowiańskich, to zdałoby się, że ów Czarny i Biały Boh słowiański dał początek owym ciemnym i jasnym duchom Towiańskiego, i że związek niewidomego i widomego świata najwyraźniej w jego nauce oddany. Rzeczywiście leżą tam napływowe wyobrażenia słowiańskie, lubo kabalistyką i obcymi pierwiastkami spaczone. Czytając np. Stanisława Chołoniewskiego Sen w Podchorcach, widzimy tę samą walkę ciemnych i jasnych duchów, najwytworniejszą grą fantazyi oddaną. Cała nareszcie szkoła Ukraińsko-Litewska owiana chmurami duchów, jakby kolumnami duchów z Biesiady. W ludzie samym i szlachcie gęsto napotykasz na takie korne, wytężone, napięte podniesienie ducha wśród nabożeństwa, a dualizm złego i dobrego, kiedyś uosobiony w Czarnym i Białym Bohu, roza-

tomował się na niezliczone pułki złych i dobrych duchów, staczających walkę o człowieka.

Bliżéj jednak rzecz biorąc, jest różnica pojęć tych ludowych od mystycznych wyobrażeń Biesiady Modlitwa natężona wewnętrzna u ludu jest tonieniem ducha człowieczego w Bogu, ale nie ściąganiem jakichś kolumn światłych duchów do siebie. Jest raczéj pokorą ducha, niżeli napinaniem się do ujrzenia oblicza i światła boskiego. Owe zaś demony i duchy dobre są w pospolitym znaczeniu uosobione pokusy i duchy opiekuńcze, ścigające, lub osłaniające człowieka, wedle tego, czy poszeptu chuci i namiętności, czy sumienia słucha. W Biesiadzie zaś są to ciemne, szare, lub jasne mary, zalegające głob ziemski, pierzchające jedne przed drugimi i przechodzące w człowieka, aby w tym cielesnym uwarunkowaniu dobrać się przez miłość doskonałości wyższéj.

Filozoficznéj, rozumowéj myśli żadnéj nie ma w Biesiadzie. Najnierozumniéj oznaczony stosunek Boga do człowieka i do ludzkości w ogóle. Człowiek ma wolę, ale na to tylko, aby był igraszką duchów ciemności i światłości, które czyhają, aby go opanować, czy się na prawo, czy na lewo obróci. Rodzaj ludzki i narody nie są rozwojem ducha Bożego, ale są na to, aby się w nich albo ciemne, albo szare, albo jasne duchy rozgaszczały. Co dwa tysiące lat daje Bóg jubileusz, i rozkaz duchom światłym i powołuje męża, coby tymi kolumnami duchów światła rozpędził panowanie złych duchów na ziemi. A celem tego postępowania jest łaknienie Boga za westchnieniem człowieka z miłości do niego, wśród pokus, cierpień i ucisku tego życia. Dopiero gdy siódmy posłaniec przybędzie, widać, to łaknienie Boga ustanie i ziemia w niebo się zamieni. — Są to wyobrażenia tak mystyczno-płaskie, żeby się nimi o 44 wieki (bo ta liczba jest mystyczna), wstecz cofnąć trzeba, aby znaleść ludzi, coby rozum swój pod nie poddali.

Jest to więc dowodem, jaka musi być czczość, jaka próżnia w wytęschnionych duszach wygnańców, kiedy taka nauka zapełnić mogła w pewnéj liczbie ich serca i umysły — a zapełniła nie doktryną, nie przekonaniem, ale nadzieją w silną

wiarę zamienioną, cudownego wyzwolenia, nie już saméj ojczyzny, ale i innych narodów, do dzieła zbawienia wybranych i powołanych.

Kiedyśmy w prelekcyach Mickiewicza upatrywali świetne pomysły i prawdy, było to skutkiem chwilowéj harmonii czucia rozumu i natchnionéj wyobraźni. Ani śladu téj zgodności trzech władz ducha nie dostrzegamy w Biesiadzie. Dla tego z niéj żadna myśl nie połyska do nas promieniami prawdy. Jest to więc sama gra natchnionéj wyobraźni prawie z całkowitą negacyą władzy rozumowéj; jest zatym wygórowana mystyka; sen na jawie, taki sam, jak sen Chołoniewskiego w Podchorcach, z tą jeszcze różnicą, że ten tu jest alegoryją. tamten literalnym przekonaniem.

Zjawisko to na pozór nadzwyczajne, które Messyanizm Towiańskiego, charakter prelekcyi Mickiewicza, i prorocze wieszczenia poezyi naszéj w dzisiejszym wieku oświaty przedstawiają, jest przecie bardzo naturalne, jeżeliśmy pojęli przejście nowéj idei od narodów zachodu do narodów wschodu. Idea ta, będąca obwieszczającą się myślą Boga, jedną z tych, co się przedziałem tysiąca lat w nowym coraz postępie objawiają światu, — musi być ideą posłanniczą narodu, i dla tego z soków korzeni jego, z rozległego łona ludu wyjść i wydobyć się musi. W ludzie naszym, jak w każdym innym ludzie, nie ma umiejętności, nie ma filozofii, ale jest zapłód osobny, narodowy, pojęć i wyobrażeń; są niby embryony, nasienia, pierwiastki, przyszłego drzewa umiejętności, co się, karmiona światłem i atmosferą wiedzy czasu, w świeżym i nowym kwieciu ma rozwinąć, i wydać nowe, kosztowniejsze owoce. Ten zapłód nietylko u ludu, ale i u inteligencyji tego ludu, utajony jest w formach uczucia i w kształtach wyobraźni, a jako taki, pierwsze kiełki, które na świat puszcza, pokazuje we formie poezyi i mystycyzmu. Zaranie zatym filozofii słowiańskiéj leży w naszéj poezyi i w mystycznych pojawach czasu. Na zachodzącym zaś wieczorze filozofiji germańskiéj występować muszą mężowie, na jéj pożywnych sokach wykarmieni, ale już pierwiastkiem słowiańskim wyróżniający się. I ci to mężowie powołani są przelać umiejętną wiedzę czasu, na któréj sami

wzrośli, w owe prawdy narodowe, opupione przeczuciem i wyobraźnią.

Pokazuje się tu jednostronność dwóch stronnictw, walczących z sobą, a jednak obydwóch narodowych: rozumujących mystyków, którzy potępiając bezwiednie filozofią niemiecką, wyklinają jéj zwolenników Polaków, — i filozofów narodowych, na filozofii czasu ukształconych, obwołujących mystyczne kierunki autorów polskich za obłąkania, marzenia senne, a nawet za złą wiarę. Myśmy starali się dowieść, że oba te kierunki są przejściem do filozofii słowiańskiéj, że są jéj dwoma koniecznymi czynnikami, to jest: umiejętności w ogólności, i kiełkujących pierwiastków narodowych. Po tym ożenku dopiero i tego, co już ludzkość wyrobiła, i tego, co szczep słowiański, a w szczególności polski, jako zapłodek nowego postępu ducha przechował, a przez przeczucie i mystycyzm do wiedzy doprowadził, rozwiną się także do filozoficznego poznania dzisiejsze żywotne kwestye filozofii: osobowości Boga i nieśmiertelności duszy.

KONIEC CZĘŚCI KRYTYCZNÉJ
A PIERWSZEGO TOMU FILOZOFII I KRYTYKI.